Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

İSLAM ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
Mohammed Arkoun

Fransızca Basım: Ouvertures sur L'Islam
(Genişletilmiş İkinci Basım)

© Mohammed Arkoun, 1992
© Metis Yayınları, 1994
Jacques Grancher Yayınları aracılığıyla

Birinci Basım: Şubat 1999

Yayına Hazırlayan: Kaya Şahin

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Sedat Ateş

Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et du Centre Culturel et de Coopération Linguistique.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

ISBN 975-342-224-5

MOHAMMED ARKOUN

İSLAM ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Çeviren:
HAKAN YÜCEL

METİS YAYINLARI

Bu kitabın çevirisinin yayına hazırlanması sırasında terim ve kavramlar konusundaki yardımları için Sayın İsmail Kara'ya teşekkür ederiz. Ancak buradaki uygulamanın ve tercih edilen kavramların tüm sorumluluğu kuşkusuz yayınevine aittir.

METİS YAYINLARI

İçindekiler

Önsöz **7**

Okuyucuların Dikkatine **11**

1. Batı'da İslam hakkında oluşmuş bilimsel bir bilgi mi yoksa bir İslam tahayyülü mü var? **15**
2. "İslam" ve "müslüman" sözcükleri neyi simgeler? **25**
3. Batı Dünyası'nda laik ideolojinin temelini oluşturan Din ve Devlet'in ayrılması olgusunun kökeni, İnciller'de sözü geçen "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya, Sezar'ın hakkı Sezar'a" tümcesi midir? **28**
4. Din konusunda radikal bir tarafsızlık gösteren ve yönettiği ülkede laik İsviçre medeni kanununu uygulamaya koyan devlet adamı Atatürk örneğinde İslam ve laiklik sorununa geri dönelim. Acaba bu tekil bir örnek midir? Yoksa, İslam dünyası için, hıristiyan toplumlarda gerçekleşen laik ve demokratik çoğulculuğa doğru bir evrimin habercisi midir? **35**
5. Müslüman ülkelerin bağımsızlıklarını elde etmelerinden sonra kullanılan milliyetçi model nasıl bir işlev gördü? **39**
6. İslam, Kuran'a, vahyedilmiş bir kitaba dayanıyor. Acaba Vahiy'den anlaşılan nedir; Kuran sözcüğü ne anlama geliyor? **43**
7. Kuran kim tarafından ve ne zaman yazıldı? Bu kitap neleri içermektedir? **50**
8. Bir Kitap haline gelen bu metnin tefsiri nasıl yapılabilir? **56**
9. Muhammed ne istiyordu? **58**
10. Kuran dışındaki temel eserler hangileridir? **61**
11. Gelenek (Sünnet ve Hadis) nedir? **65**
12. Kuran ve Hadisler İdeal İnsan Cemaati'ni nasıl tanımlar? **68**
13. Kuran'a ve diğer "ortodoksi"lerdeki geleneğe göre kadının statüsü nedir? **78**

14. İslam'da dogma (nas) var mıdır, bu dogmalar nelerdir? **83**

15. İslam'da ruhbanlık işlevi var mıdır? Müminler ilahi olanla ilişkilerini nasıl düzenlemektedirler? **86**

16. İslam'da ruhani otorite ve siyasal iktidar arasındaki ilişkiler nasıl düzenlenmektedir? **88**

17. İslam, kendinden önce indirilen dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık ile İslam öncesi Arabistan dinlerinden ve âdetlerinden neler aldı? **92**

18. İslam Eski Yunan mirasını aldı ve 12. yüzyıldan itibaren Batı'ya iletti. Yunan felsefesine ve bilimine olan bu açılımı müslümanların entelektüel merakına mı, yoksa Kuran'ın ve Peygamber'in bir emrine mi borçluyuz? **96**

19. İslam, bilimler ve felsefenin, bu üç entelektüel ve kültürel etkinlik düzeninin ilişkileri nedir? **101**

20. Sufiliğin öğretisel bir hareket ve bir dinsel yaşam tarzı olarak İslam'daki yeri nedir? Sufilik daha önce belirtilen Bâtınilik ve Zâhirilik ayrımından mı kaynaklanmaktadır? **103**

21. İslam düşüncesinde kişi kavramının yeri nedir? **109**

Prof. Arkoun ile Söyleşi **133**

İnsan Haklarının İslami Kaynakları **143**

Günümüz İslamı'nda Ahlak ve Siyaset **155**

Bir Akdeniz Kültürünün Güncelliği **171**

Önsöz

KANIMCA, "müslüman" ülkelerdeki hareketli ve çoğu kez dramatik özellikler gösteren gündemi günü gününe izleyen medyayla, "fundamentalizm", "entegrizm", "radikal İslamcılık", "İslami hareketler", vs. üzerinde ısrarla duran siyasetbilim literatürü arasındaki suç ortaklığına dikkat çekmek gerekiyor. Gazeteciler, "büyük İslam uzmanları" sınıfına yükselmiş siyasetbilimcilerden, temelsiz savları için gereken "bilimsel" desteği talep ediyorlar. Buna karşılık siyasetbilimciler de, bilimsel açıdan daha güvenilir ancak ender rastlanan eserleri geri plana iten etkin ve bedava bir tanıtımdan yararlanıyorlar. 1979 İran Devrimi'nden bu yana "liberal İslam" hakkında yazılmış tek bir kitap biliyorum. Oysa bu süre içinde İslamcılığı inceleyen sayısız çok-satar yazıldı.

Bu kitabın amacı, öncelikle tüm Batı dünyasında, aynı zamanda da müslüman ülkelerde, son derece kafa karıştırıcı bir şekilde "İslam" olarak tanımlanan şey ve bunun çevresinde yaratılan ideolojik duruşu açığa çıkarmaktır. *İslam Üzerine Düşünceler* görece geniş bir kitleye entelektüel ve bilimsel açıdan güvenilir bilgiler sağlama amacı taşıyan bir yayın dizisi içinde yer alıyor. Geniş kitlelerin sıklıkla sordukları sorulara verdiğim yanıtlarda, siyasetbilimci-gazeteci literatürünün yaydığı tehlikeli indirgemeleri, hoş görülemez basitleştirmeleri aşmak amacıyla, okuyucuya tarihsel, kültürel, teolojik, felsefi ufuk genişliği sağlama tutkusunu da koruyarak, yalın bir anlatım aradım. Gazeteciler ve dolayısıyla onların okuyucu kitlesi açıklamalarımı fazlasıyla "karmaşık" buldu. Bu tepki okulların ve üniversitelerin ders programlarında dinler tarihi ve Akdeniz dünyasının çeşitli ana kültürleri hakkında verilen bilgilerin eksikliğini açıkça göstermektedir. Fransa, Avrupa ve Amerika üniversitelerindeki tarih bölümlerinde, Güney ve Doğu Akdeniz'le ilgili her şeyin "Şark" araştırmaları bölümlerine –tabii eğer böyle bir bölüm bulunuyorsa– bırakıldığını bili-

yoruz. İspanya gibi bir ülkede bile, Arap-müslüman Endülüs'ün tarihi "Şarkiyatçı" uzmanların işi olarak görülüyor.

Akdeniz'in güney-doğu kıyılarıyla kuzey-batı kıyıları arasındaki sürekli tarihsel kopuşların işareti olan bu eksikliği gidermeye çalışmak yerine, "fazla" uzmanlaşmış yapıtları görmezden gelmekle yetiniliyor; onların yerine, entegrizm ve fundamentalizm hakkında kamuoyunda var olan tahayyüle, İslam tehlikesi, barbarlığın öncüleri olan göçmenlerin istilası gibi temalara uygun düşen çalışmalar yeğleniyor.

Müslümanlarda ise, İslami geleneği ve onun maruz kaldığı ideolojik manipülasyonları insan bilimlerinden ve sosyal bilimlerden yola çıkarak eleştiren, konformist olmayan yapıtlar kolektif sansürden kolayca geçemiyor. Resmi sansür ve İslamcı sansür çoğunlukla birlikte hareket ederek yenilikçi yapıtları gündemden siliyor, ya da bu yapıtların yaygın olarak tanınmasını engelliyor. Üniversite Yayınları Dairesi, 1988 yılının Ekim ayına kadar, Arap ve Fransız dillerinde verdiğim yapıtları basmayı reddetti. Daha da vahimi, Lübnan dışındaki tüm Arap dünyasında, yayıncılar bilimsel çalışmaları basmak ve dağıtmak konusunda büyük güçlüklerle karşılaşıyorlar. Tunus'taki Alef Yayınları, *Lectures du Coran* (Kuran Okumaları) başlıklı çalışmamın ikinci baskısını ancak iki yıldan fazla süren bir bekleyişin ardından yayımlayabildi. Cezayir'deki Laphomic Yayınları, Mağrip'teki kamuoyunu yakından ilgilendirecek bir yapıtımı aylardır yayımlamadı.

İslam ve müslüman toplumlar hakkındaki eleştirel düşüncenin yayılmasını kısıtlayan ya da engelleyen dolaylı/dolaysız sansürler, kayıtsızlıklar, teknik ve maddi zorluklar, buna karşılık yayınevlerinin ve resmi kurumların fundamentalist literatüre sağladığı medyatik dayanakların ve desteklerin etkinliği ve çeşitliliği de yukarıda söylediğimiz şeylere eklenirse, milyonlarca müslüman için Selamet'in tek yolu olan İslam'ın neden Batılılar'ın tepki odağı haline geldiği anlaşılacaktır. Uzun zamandan beri önceleri sömürgeci güçler, son otuz-kırk yıldır da kendi Ulus-Parti-Devlet'leri tarafından özgürlükleri kısıtlanan halklara demokrasi hocalığı yapmaktan vazgeçmeyen Avrupa devletleri kötümser söylemler ve tehlikeli imgeler yayarken demokratik bir tercih yapmış olmuyorlar. Gilles Kepel'in *La Revanche de Dieu** adlı yapıtı yayımlanışından yalnızca altı ay sonra tam on dokuz Avrupa diline çevrildi. Bu olağanüstü ilgi –eserin içeriğinden bağımsız olarak–

* *Tanrının İntikamı*, çev. Selma Kırmız, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Avrupalı tahayyülünün İslam, müslüman göçmenler ve İslam dünyası hakkında tedirgin edici bir biçimde işlediğine işaret etmektedir. Altını çizdiğim bu psikososyal ve sosyokültürel olgunun dışında, Avrupa'da siyasal, kültürel, eğitsel alanlarda etki-karar mekanizmalarının içinde yer alan kişilerin tümünü, İslam ve Batı Dünyası arasında gerçekleşecek yeni tarihsel karşılaşmanın Akdeniz halklarını ve kültürlerini zayıflatan, parçalayan sürtüşmeler yerine Bağdat, Rey, Kayrevan, Kurtuba ve Fez'deki, 13. yüzyılda Oxford, Sorbonne, Bologna Üniversiteleri'ndeki zengin hümanist deneyimlerle oluşması için uyarmak istiyorum.

Kitabımın bu ikinci baskısına, İslami Aklın Eleştirisi olarak adlandırdığım kavramın sorguladığı şeylerin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasına yardım edeceğini umduğu dört yeni bölüm ekledim. Bu, zor ancak anımsattığım nedenlerden ötürü ivedi ve vazgeçilmez bir uğraş olacak. Bu uğraşımın meyvesini vermesi için müslüman okurun modernlik düşüncesinin eleştirisini kavrama ve değerlendirme çabasına girişmesi; Avrupalı okurun da teolojik ve felsefi düşünce, dinsel simgeler, karşılaştırmalı edebiyat, hukuk antropolojisi, üç büyük tektanrılı dinin ve Aydınlanma çağından sonra bu dinlerin felsefi-siyasal türevlerinin geliştiği İran-Grek-Türk-Sami alanındaki kültürel alışveriş hakkındaki tarihsel bakışını gözden geçirmesi gerekmektedir.

Bilimsel, entelektüel ve siyasal açıdan gündemde olan bu konuya daha gelişkin ve kaçınılmaz olarak daha "zor" bir eserle dönmeyi düşünüyorum.

Mohammed Arkoun,
Paris, 12 Mart 1992

Çocuklarıma,

Okuyucuların Dikkatine

ÜNİVERSİTE mensubu araştırmacı, uzun süredir üzerinde yoğunlaştığı ve araştırma yaptığı konular hakkında aceleyle görüş bildirmekten hoşlanmaz. Daha önce girmediği alanlara eğilmeyi, bilinmeyen konularla uğraşmayı ve yepyeni kavramlar oluşturmayı tercih eder. Bununla birlikte, herhangi bir bilgi alanıyla kurulan uzun süreli ilişki hakikatleri yayma amacı güden daha kapsamlı araştırmalara, daha titiz doğrulamalara başlangıç noktası oluşturan yeni bakış açıları, kanaatler, ihtimaller ve önsezilerin oluşumunu sağlar. Ayrıca atıfların, kanıtlamaların, uzmanlarla girişilen teknik tartışmaların ağırlığı altında ezilmeyen, rahat okunan bir biçimde sunulan araştırmaların sonuçlarını geniş kitleler daha kolay kavramaktadır.

Bana gelince, İslam hakkındaki yazılarımda, bir yandan metodolojik ve teorik tartışmalarımı ve teknik araştırmalarımı sürdürürken diğer yandan da müslüman ve gayrimüslim kitlelere ulaşıp, otuz yıldan beri gündemde olan müslüman toplumları; bir dini, düşünceyi ve kültürü anlamaya yardım etme çabası içindeyim. Buna karşın, tüm okurların kolayca anlayabileceği, aynı zamanda da uzmanların yüzeysel ve indirgemeci bulup reddedemeyeceği tümüyle saydam bir dil kullanmayı hiçbir zaman başaramadım. Benim uygulamalı İslambilim dediğim şeyin, müslüman toplumların gündemdeki isteklerinden ve söylemlerinden hareket ederek İslam'ın geçmişini ve bugününü geniş kitlelerin de ilgisini çekerek okumaya çalışmanın, ancak öte yandan yetkin araştırmacılar tarafından dışlanmayacak, küçümsenmeyecek, dikkate alınacak bir yapıt verme zorunluluğunun güçlüğüdür bu.

İtalyan gazeteci Mario Arasio'yla gerçekleştirdiğimiz ilk deneyim, içeriği tümüyle yenileyerek ve uygun sorgulamaları işin içine sokarak geniş kitlelerin merak ettiği konuları toparlayan bir soru dizisi oluşturmanın düşünce üretimini teşvik ettiği, anlatımda kesinlik ve açık-

lık sağladığı konusunda beni ikna etti.[1] Bu nedenle, aynı çalışmayı Daniel Beresniak ve Alain Guénette ile yinelemeyi kabul ettim. Bu kitapta sorulan soruların, gazetecileri haber sayısını artırmaya, siyasetbilimcileri yorumlama yeteneklerini kullanmaya iten İran Devrimi, Lübnan'daki iç savaş, Afganistan direnişi, Mısır, Tunus, Cezayir, vs.'deki toplumsal şiddet patlamaları gibi olaylarla beslenen Batı'nın İslam tahayyülünü oluşturan temaları ele aldığı görülecektir.

İnatla yinelenen birtakım önyargıların varlığı, yalnızca bilgisizliği değil aynı zamanda Batı düşüncesinin kendi modellerini zorla benimseterek evrimlerini koşullandırdığı diğer kültürler karşısındaki işlevini de eleştirecek sert yanıtları haklı kılıyor aslında; yine de hiçbir zaman kendimi polemiğin akışına kaptırmayacağımı umuyorum. Doğruyu söylemek gerekirse, Batılılar kadar müslümanları da hedef alıyorum. Müslümanlar çatışma ideolojisi ve Sünni ilahiyat tarafından kapatıldıkları dogmatik hücreden kurtulmalıdır. Batılılar da, Pierre Bourdieu ya da Georges Balandier'nin çalışmalarındaki antropolojik yaklaşımı kendi toplumlarına ve kültürel geleneklerine uygulayarak başka kültürlere etnografik açıdan bakmayı bırakmalıdır. Hıristiyan düşüncesinin böylesi bir yönelime cevaz vermeyeceği açık... Hıristiyan düşüncesi, başka dinsel geleneklerin, özellikle de ezeli rakibi İslam'ın etnografik sunumuyla mutlu olduğu ölçüde, kendi teolojisinin epistemolojik ve antropolojik temellerini sorgulayan sorunsallardan da sakınmaktadır. Eski ya da gündemdeki konular üzerinde hıristiyanlar ve müslümanlar arasında geçen tartışmalar sırasında söz konusu özsavunmayı hep hissettim. Vahiy gibi temel konularda, "inancı" vahye dayalı dinleri sosyal bilimlerin çözücü eleştirilerinden korumak amacıyla "inananlar" arasında gizli bir suç ortaklığının kurulduğu görülmektedir. Müslümanlar, yahudiler ve hıristiyanlar dogmatik açıklamaların kendilerini şiddetli çatışmalara ve kesin dışlamalara yönelten tehlikeli sürtüşmelerin sürmesine neden olduğunu bilirler; ama, dinsel alanın tümü için yeni bir anlaşılırlık alanı açmaktansa, her cemaat için kendi temellerine sahip olma söyleminin –yani dinsel özgüllüklerden türeyen çatışma ideolojilerinin– etkinliğini korumayı tercih ederler.

Her ne olursa olsun, tüm İslam'ı fundamentalist, entegrist, İslamcı

1. Bkz. M. Arkoun, M. Borrmans, *Islam, religone e societa*, a Cura di Mario Arosio, ERI, Torino, 1980; Fransızca çevirisi için bkz. *L'Islam, religion et société* (İslam, Din ve Toplum), Cerf, Paris, 1982.

deyimi içine hapsetmek haksızlıktır. Ancak bu büyük bir zevkle yapılmaktadır. Sözcük dağarcığını geleneksel İslam'dan alan, camiler, Hac merkezleri gibi dinsel alanların dokunulmazlığından faydalanan, böylece daha etkili bir muhalefet yaratan bir ideolojinin toplumsal ağırlığını küçümsemiyorum. Ama günümüz İslam araştırmacılarının –en göz önünde olan İslam uzmanları dahil–, kendi devletlerinin ideolojik denetiminin ve gözlemcilerin keyfiliğinin boyunduruğundaki müslüman toplumların bağrından çıkan başka toplumsal grupların, başka dinsel ve entelektüel seslerin, başka düşünce akımlarının varlığı karşısında sürdüregeldikleri suskunluktaki kötü niyeti de açıklamak gerekiyor. Neden içedönük ya da saldırgan bir savunmacılığın tüm mazeretlerini kullanan bir eser müslümanlar üzerinde son derece etkili olurken, "İslam"ı karışıklık, dağınıklık, fantezi, belirli toplumsal gruplardan kaynaklanan şiddet gibi olgularla özdeşleştiren başka bir eser de Batı'da medyatik bir başarı kazanmaktadır? Her iki "başarı"nın ortak bir ideolojik manipülasyon taşıdığı açıkça görülmektedir. Peki nadir bilimsel araştırmalar neden her iki kesimde de göze çarpmamakta, yankısız kalmaktadır? İslam bağlamında oluşan ideolojik ortaklaşmayı iyice açığa çıkartmak için birçok yeni örnek sıralayabilirim. Söz konusu durumdaki en kaygı verici olgu, kamuoyunu denetimleri altında tutan müslümanların, Batı'nın ve müslümanların İslam tahayyüllerindeki olumsuz etkenlerin birlikteliğinin bilincinde olarak mücadele etmekte yetersiz kalması ya da bunu reddetmesidir. İşe bu taraftan bakınca, müslümanlar kendileri hakkında Batı'nın yaydığı önyargıları kınama hakkını yitirmektedir. Yine de, bilimsel otorite oldukları savındaki İslam uzmanları, İslam'ın en son gelişmelerinden klasik dönem İslamı hakkındaki betimlemelerine kadar, yaptıkları araştırmalarda ideolojinin etkisini takibe almayı kendilerine görev bilmelidirler. İnsan bilimlerinin ve sosyal bilimlerin durmaksızın yinelenen sorgulamalarını göz önüne aldığımızda, kaynakların dilbilimsel eleştirisinin ya da İslamcı söylemin doğrudan çevirisinin yetersiz kaldığını görmekteyiz. İslam'ı bu yeniliklerin dışında tutmak, günümüz müslümanları nezdinde ayıplanan ve kınanan yetersizlikleri, bilimsel gerilikleri artırmak demektir. Okurun bu kitapta bulabileceği, olguları ve kavramları yerli yerine koyma çabaları, tarihsel bakış açılarının ıslahı, sorunları ve analizleri yeni bir anlaşılırlık alanına doğru yöneltme konusunda yinelenen davetler, çalışma varsayımları, açıklamalar, teorileştirme çalışmaları, İslam örneğinin dışında –ve

şimdiye kadar yanlış kullanılan bu örnek sayesinde– tarihsel ve kültürel bir alan olarak Batı kavramı üzerinde yeniden düşünmeyi de öngörmektedir. Batı düşüncesinin hıristiyan ve laik ifadelerinde, diğer kültürel geleneklere yapıldığı gibi İslam'ın yeri ve işlevi de kendini üstün gören bir tavırla yargılanagelmiştir. İşte bu nedenle, İslam'ın tarihsel ve entelektüel deneyiminden hareketle, eleştirel sorgulamalar ve –yalnız siyasal olmakla kalmayan– entelektüel meydan okumalar, bu Batılı düşüncenin egemenliğini sorgulamaya başlamıştır. Kendi savımın önemsiz, sınırlı ve özellikle de aceleci olduğunu biliyorum. Ancak, kolay okunan bu küçük kitapla Kuran'ın söz ettiği zeytin ağacı örneğindeki gibi bir bilgiyi yaymada katkıda bulunacağımı umuyorum: "Doğuya da batıya da nispet edilmeyen mübarek bir ağaçtan yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir"* (24, 35).

* Nûr Suresi, otuz beşinci ayet. Kitaptaki Kuran alıntıları, Türk Diyanet Vakfı Yayınları'nın 1993'te yayımladığı *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*'nden yararlanılarak çevrilmiştir. (ç.n.)

1.
Batı'da İslam hakkında oluşmuş bilimsel bir bilgi mi yoksa bir İslam tahayyülü mü var?

FRANSA'DA, daha doğru bir deyişle tüm Batı dünyasında geniş bir kitleyi hedef alan küçük bir kitaba bu soruyla başlamak yararlı olduğu kadar zorunludur da. Sonuçta, Batı'da İslam hakkında bilinenlerin geçerliliği ve yansızlığı sorgulanmaya açıktır. Bu konu, özellikle 1950'li yıllarda sömürgelerdeki bağımsızlık hareketleri başladıktan sonra son derece hızlanan sayısız, bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalara neden olmuştur. Cezayir Savaşı'nın 1954'ten 1962'ye dek sürdüğünü anımsatmak isterim. Savaşın sürdüğü dönem boyunca yalnızca İslam hakkında değil, Nasırcılık çerçevesinde Arap dünyası, Arap kültürü, Bandung'da Üçüncü Dünya'nın doğuşu, İsrail devletinin kuruluşu için Siyonizm'in verdiği savaş dolayısıyla yapılan ölümcül polemikleri ve sürtüşmeleri bütün Fransızlar anımsayacaktır. O sıralarda sürdürülen polemiğin kökenleri ortaçağdaki eski dinsel ve siyasal davalara bağlı olduğu için, şiddetli tartışmalar yaşandı (İran Devrimi'nden sonra yeni tutkuları harekete geçiren Humeyni'nin iktidara gelişiyle, yalnızca Fransa'da değil tüm dünyada ve özellikle Ortadoğu'daki ağırlığı iyi bilinen ABD'de olanlara atıfta bulunuyorum). İran Devrimi Batı'nın Ortadoğu'daki tüm yaşamsal çıkarlarını rahatsız etti. Bu olayın kışkırttığı ve halen kışkırtmakta olduğu tepkiler, Batı'nın İslam tahayyülünü canlandırıp geliştirdi.

Sorduğumuz sorudaki tahayyül kavramı hayli yenidir; geniş kitleler bunu pek anlamazlar çünkü uzmanlar bile muhayyile denen yetinin sınırlarını, işlevlerini, gerçekleşme derecesini tam olarak bilememektedir. Kestirmeden gitmek için, bir kişinin, topluluğun ya da ulusun *tahayyülünü*, eski zamanlarda destanlar, şiirler, dinsel söylemlerin, günümüzde ise medya ve okulun yaygınlaştırdığı kültürün oluşturduğu temsiller toplamı olarak tanımlayacağım. Bu anlamda her bireyin ve her toplumun ortak dile bağlı bir tahayyülü vardır. Dolayısıyla, Batı

hakkında nasıl bir Cezayirli, Mısırlı, İranlı, Hintli, vs. tahayyülü varsa, İslam hakkında da bir Fransız, İngiliz, Alman tahayyülü mevcuttur.

Batı'nın İslam tahayyülü, 50'li yıllardan beri, çeşitli müslüman toplumlardaki bağımsızlık hareketleri, gösteriler, isyanlarla dolu şiddetli gündem tarafından cezbedilen medyanın gücü ve her yerdeki varlığıyla beslenmektedir.

Bu yanlış bilgilenme yalnızca gündemle ilgili bir sorun değildir; müslüman toplumların sorunları 50'li ve 60'lı yıllarda kurulan ulusal devletlerin doğuşuyla birlikte çoğalmış ve bir kördüğüm haline geldi. Ama bu kısacık dönemde, Batı'nın İslam tahayyülünü biçimlendiren bir kafa karışıklığı ortaya çıktı: Siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel zorluklar Filipinler'den Fas'a, Avrupa'daki müslüman azınlıklar hesaba katılırsa İskandinavya'dan Güney Afrika'ya yayılan bir dünyanın tüm tarihinin kaynağı, düzenleyici aklı olarak tanımlanan –büyük İ'yle– İslam'a yüklendi. En kararlı savaşlara girişen İslami hareketlerin ortak İslami söyleminin, dünyayı emperyalist ve materyalist Batılı Model'den kurtaracak Tarihsel Hareket Modeli olabilecek ortak bir İslam imgesi kullandığı doğrudur. Böylece medyanın Batı'da yaptığı operasyonun doğası ve işlevi açığa çıkmaktadır: Medya sosyal bilimlerin kazandırdığı eleştirel müdahale yöntemlerinin hiçbirine başvurmaksızın, müslümanların tahayyülünü Batılı ülkelerin toplumsal tahayyülüne ait söyleme doğrudan aktarmaktadır. Her iki tarafta da eleştirel işlev eksiktir; temsil alanı, bir başoyuncudan diğerine akan fitneyle kışkırtılmış iki tahayyülün çatışmasına açık bir hale gelmiştir.

Tahayyüllere yönelik gündelik kışkırtma ve abartma çalışması, üç tektanrılı dinin en kutsal kaynaklarına dokunduğu için daha eski ve daha tehlikeli olan bir uyuşmazlıkla karmaşıklaştırılmıştır. 610-632 yılları arasında İslam'ın doğuşundan beri Akdeniz havzasına üç dinsel cemaatin –yahudilerin, hıristiyanların, müslümanların– Vahiy olarak adlandırılan simgesel sermayenin yönetim tekelini elinde tutmak için sürdürdükleri ve hiçbir zaman aşılamayan rekabet hakim olmuştur. Bu devasa ve kökensel sorun, 19. yüzyılda Avrupa'da ulusal birliği kuran ideolojilerin, bilimsel ilerleme ve evrensel hümanizmin seküler söylemlerinin altında gömülmüş durumdadır. Üstelik, Nazi felaketinden ve sömürge bağımsızlık savaşlarından başlayarak, sömürgelerin bağımsızlaşması, gelişmişlik ve azgelişmişlik (1960'lı yıllar), siyasal egemenlik haklarına kavuşan Üçüncü Dünya ülkelerinde Fransız Jakoben Modeli'ne göre ulusal birlik kurmaya dair söylemler de bu so-

runun üstünü örtmüşlerdir.

Çok önemli bir sorun olan Vahiy'e yeniden dönmek istiyorum. Vahiy günümüze değin *hiçbir yerde* üç ana dilsel tezahüründe –İbranice, Aramice, Arapça– ve ortaya çıktığı bu üç durumdaki tarihsel ve antropolojik durumdan hareketle incelenmemiştir. Burada, "Selamet mülkünün denetimi" görevini –yani cemaatlerin güç isteğini meşrulaştırma işlevindeki teolojik söylemi sürdürmeyi– cemaatlerin ilahiyatçılarına bırakan karşılaştırmalı din tarihi, sosyal bilimler ve insan bilimlerinin bir eksikliği söz konusudur. Bu da, söz konusu işlevi, aynı simgesel sermayeye el uzatma günahını işleyen herkesi dışlayan kültürel bir sistem içinde kalmaya mahkûm etmektedir.

Vahiy'in, bu konudaki kütüphaneler dolusu geniş literatüre karşın, hiçbir yerde her üç tarihsel tezahürüyle incelenmediğini söylemek okura abartılı gelebilir. Yine de bu gerçeğin altını çizmek istiyorum: Katolik ve Protestan Hıristiyanlık, yahudi-hıristiyan geleneğinin Selamet Tarihi'ne bakışını biçimlendirerek Eski Ahit'i Yeni Ahit içinde eritti. Öyle ki, yahudiler Talmud'un ve peygamber sünnetinin parçalanmasına tepki göstermeye başladılar. Müslümanlar ise, İslam'ın İsa'dan sonra gelmesi ve Allah Kelamı'nın son ifadesi olması yüzünden bu kurgunun dışında kaldılar. Daha 622-632 yıllarında Medine'de, yahudiler ve hıristiyanlar Muhammed'i Selamet Tarihi'nde Musa ve İsa'yla aynı çizgide yer alan bir peygamber olarak kabul etmeyi reddettiler. Kuran'ın her iki cemaate karşı polemiğe dayalı üslubunun oluşumunu hazırlayan da yahudilerin ve hıristiyanların bu tavrıdır.

Bu tarihsel gerçeğe, teolojik yapılardan kalan uyuşmazlıkları din tarihi ve antropolojisi sorunu olarak ele almakta isteksiz davranan insan bilimlerinin ve sosyal bilimlerin –acaba neden?– bu konudan elini ayağını çekmesi eklenmektedir. Şu ana kadar söz konusu sorunların, Princeton, Harvard, Chicago, Sorbonne, Londra, Roma, Münih, vs. Üniversiteleri'ne bağlı tarih enstitülerinde, bu eleştirel perspektiften – teolojik akılların eleştirisi açısından– değerlendirilmediğine şahitlik edebilirim.

İslam ile Batı arasındaki eski uyuşmazlığı ağırlaştıran başka bir etken de, İslam'ın, toplumların tarihsel kalkışma gücü olarak, 7. yüzyıldan 12. yüzyıla dek Akdeniz havzasının denetimini ele geçirmesi ve bu durumu 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek Osmanlı Türkleri'nin idaresinde yinelemesidir.

Burada, söz konusu bölgenin tarih bilimi tarafından dikkate alın-

mayan, Akdeniz'in kuzey ve güney, doğu ve batı kıyıları arasındaki ideolojik ayrımdan bağımsız olan tarihsel yazgısı söz konusudur. Akdeniz havzası, ki bu terimi coğrafi ve stratejik anlamından çok kültürel anlamıyla kullanıyorum, Yunan, Roma, Bizans ve "İslam" müdahalesinden önce eski Yakındoğu'nun İran, Mezopotamya, Kaldeli, Süryani, Arami, İbrani, Arap dinlerini de içine alan büyük kültürleri tarafından işlenmiş bir sahadır. Yakındoğu kültürlerinin çoğulluğunu gösteren dil zenginliğine bir örnek verelim: Aramice'den, Süryanice'den, Bizans'tan söz edince Hıristiyanlık'a, İbranice'den söz ederken Yahudilik'e atıfta bulunulur; yalnızca Arapça'ya bağlı olan İslam hem Muhammed'in başlattığı dini hem de önceleri Şam'da, daha sonra Bağdat'ta ve Kurtuba'da hızla gelişen geniş imparatorluğu belirtmektedir.

Dinsel anlamda İslam ile bir kültür ve uygarlık oluşumunun tarihsel bağlamı olan İslam arasındaki bir aradalık, günümüze değin karmaşıklaşarak süregelmiştir. Yine de toplumları, Fransa, Almanya, Belçika, ABD, Polonya örneklerinde yapıldığı gibi kendileri için ve kendilerinden hareketle incelemek gerekir.

Araştırma yaparken, birbirinden son derece farklı toplumlarda aynı İslami söylemi üreten ortak etkenleri saptamak meşrudur; ancak bu toplumları araştırırken her birinin kendi tarihine ve kendi kültürüne bakılmalıdır. Akdeniz havzasında ise, bölgenin araştırılmasını geciktiren, dinler tarihinin, felsefenin ve kültür tarihinin bu alanı modern anlamda ele alma azmine gem vuran ideolojik engelleri belirlemek çok önemlidir.

Fernand Braudel'in *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* (II. Philippe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası) adlı önemli çalışmasında verdiği ders, liselerin ve üniversitelerin tarih eğitimi programlarını değiştirme noktasına gelemedi. Akdeniz'in güney ve doğu kıyıları Arapça uzmanlarının ve Türkologlar'ın, yani Şarkiyatçılık denen "bilimsel" bir belirsizliğin uzmanlık alanı olmayı sürdürdü." Arap" ya da "müslüman" Akdeniz üzerine öğretilenler önemli oranda Akdeniz dünyasına dair Avrupalı bakış açısıyla belirlenmektedir.

Avrupa'nın tüm kaynaklarının ve enerjisinin, Akdeniz kültürüne tümüyle yabancı olan Almanya'nın önemli bir rol oynayacağı bir Birlik kurmak için harcandığı bir dönemde, söz konusu Avrupalı bakış açısı Amerikan 6. filosunun İran'a kadar uzanan Akdeniz havzasını stratejik olarak denetlemesiyle ikinci plana itildi. Acaba, Yunanis-

tan'ın, İspanya'nın ve Portekiz'in Avrupa Birliği'ne girmesi Avrupa'nın inşasının güçlü tarihsel dinamiğindeki Arap ve müslüman izlerini içeren sürekli ve etkin bir Akdenizli boyutun oluşmasını sağlayabilecek mi? 2000 yılına kadar, yani gelecek on yıllık süreçte yaşamsal bir siyasal ve kültürel olasılık söz konusudur. İsrail'le Filistinliler arasında kurulacak kalıcı bir barış Akdeniz etki alanındaki tüm halklara neredeyse Mesih'in gelişini andıran bir umut kapısı açacaktır.

Burada yalnızca Akdeniz'in çevresindeki savaşları sürekli besleyen siyasal, ekonomik, stratejik çatışmalar hakkında doğru bakış açıları oluşturmaya çalışmıyorum. Din, kültür ve felsefe tarihçilerinin asıl görevi, değişik büyüklükte ve dinamizmdeki etno-kültürel toplulukların nasıl ortak bir işaretler ve simgeler toplamından yararlanarak inanç ve inançsızlık sistemleri ürettiklerini; insan varlığına en ulvi anlamları yükleyen bu sistemlerin güç isteklerini, hegemonik imparatorlukları, ölümcül savaşları meşrulaştırmaya nasıl hizmet ettiklerini göstermektir. Vahye dayalı dinlere ya da günümüzdeki dünyevi dinlere inandığını açıklayan *tüm* "inananlar" anlam sorunuyla yüzleşmek durumundadırlar. Ancak bu yüzleşme sabit bir aşkınlığın, tarihten arındırılmış bir ontolojinin içinde değil, en "kutsal", en "ilahi" değerleri –her etno-kültürel grubun kimliğinin ya da kişiliğinin taşıyıcısı olan mitik kuruluş öyküleriyle aynı noktada bulunan– simgesel sermayelere dönüştüren tarihsel güçler ışığında yapılmalıdır.

Vahiy olgusu, vahye dayalı dinler dediğimiz kurumların ideolojik kökenli mobilizasyon gücünü korumayı sürdüren dogmatik açıklamaların dışında, bu yeni anlaşılırlık alanı içinde yeniden incelenmelidir. O halde, değişik görünümlü ve değişik işlevli bir olgunun disiplinler üstü ve disiplinler arası analizi, *Ehl-i Kitap / kitap* toplumlarının ortaklaştıkları *kökensel tahayyüle* ulaşabilir (Antropologlar ve tarihçiler tarafından hâlâ bilinmeyen bu konuya daha sonra geri döneceğim).

Ama daha bu noktaya ulaşamadık: Henüz Fransa, Almanya, Belçika, vs.'deki tarih dersi kitaplarının gözden geçirilmesiyle uğraşıyoruz. Lise kitaplarında İslam'a ayrılan bölümlerin entelektüel ve kültürel yoksulluğu biliniyor. Üniversitelerdeki tarih bölümlerine gelince, bunlardan pek azı bir İslam tarihçisinin kurumlarında çalışmasına izin vermekteler. Ünlü tarihçi Claude Cahen 1979'da emekli olunca, Paris I Üniversitesi'ndeki (Panthéon-Paris) Müslüman Şark Tarihi kürsüsü de kapandı. "İslam" tarihi öğretimi bu üniversitenin "Şark" dilleri bölümüne kaydırıldı. Batı Avrupa üniversitelerinin tümünde aynı

durum geçerlidir. Bu tutum, Akdeniz tarihine ideolojik bakışın üniversitelerde bile yönetsel ve kurumsal karşılığını bulduğunu kanıtlıyor. Tüm bunlar nasıl olup da bu alanın gündemdeki ya da kısa bir tarihsel dönemi kapsayan olaylardan (Nasırcılık, Humeynicilik, İsrail ve Filistinliler, vs...) hareketle İslam ve müslümanlar hakkında bir tahayyül oluşturan köşe yazarlarının ve gazetecilerin at koşturduğu bir yer haline geldiğini göstermektedir.

"İslam"ın (çok ve birbirinden farklı gerçekliklerin genel terimlerle tanımlanmasının ne kadar tehlikeli olduğunu yinelemek isterim) ve "Batı"nın (bu tanımlama da eşit derecede tehlikeli ve geneldir, ancak burada hıristiyan Batı ile laik ya da seküler Batı'yı birbirinden ayıracağım; bütün dünyaya egemen olmaya başlayan teknoloji ve bilgi-işlem bu iki kavramı da tartışmalı bir hale getirmiştir) birbirlerini algılamalarının tasvirini yaparken hakkaniyet ölçüsü içinde kalmak için bir süreliğine müslümanların tarafından konuşacağım.

Bu işe geleneksel İslam'ın ve günümüz İslamı'nın algılama çerçevesini ayırmakla başlayacağım.

Geleneksel İslam için, 2. Vatikan Konsili'nden (1965) önce Hıristiyanlık için olduğu gibi, insanların yaşadıkları yerler Kuran'da vahyedilen, Peygamber ve "Sünni halifelerce" (Şiiler'e göre İmamlar soyu aracılığıyla) Medine'de 622'den 661'e dek tebliğ edilen ve uygulanan İlahi Şeriat'ın geçerli olduğu Dar'ul İslam (İslam'ın hakimiyet alanı) ve Şeriat'ın yerine, Peygamber zamanında Mekke ve Medine'de olduğu gibi, "müşrik" yasaları geçirmekle tehdit eden "imansızların" yaşadığı Daru'l Harb arasında teolojik ve hukuksal açıdan ikiye bölünmüştü. Ehl-i Kitap olarak tanınan ancak "Selamet'e ulaşacak topluluğun" (*Fırka-i Naciye*) dışında yer alan "korunanların" (*zimmiler*) yasal konumu buradan hareketle belirleniyordu. Günümüz hıristiyanları ve yahudileri zimmi statüsünü müslümanlara karşı bir polemik aracı olarak kullanmakla hata etmekteler. Bu sorunu, teorik açıdan geç bir tarihte (Fransız Devrimi'yle) ortaya atılıp pratikte her zaman eksik ve rastlantısal olarak uygulanan İnsan Hakları ve dinsel özgürlük felsefesini her üç dinde *ortak* olan teolojik zihniyet üstüne yansıtan anakronizmden kaçınarak, bir tarihçi bakışıyla ele almalıyız.

Teolojik görüş, yeni Selamet Tarihi'ni başlatan Ân'ı temel alarak, zamanı onun *öncesi* ve *sonrası* olarak ikiye ayırır. Yahudiler, hıristiyanlar ve müslümanlar böylece kendilerine ait farklı çağlara sahip olurlar. Hepsi de, "en son" Vahiy'in gelmesinden önce yaşayan insan-

ların dinsel konumlarını sorgular.

Zamanın ve mekânın tüm insanlar için bilgi nesnesinin algısının koordinatları olduğu bilindiğinde, Ehl-i Kitap toplumlarda, yani kutsal, vahyedilmiş *Kitap*'ın bütün kültürel "gelenek"lerin oluşturucu bilgilerinin yazıldığı tüm kitapları içerdiği toplumlarda teolojik sistemlerin geçerli tüm anlaşılırlık biçimleri üzerindeki etkisinin farkına varılacaktır. Henüz bu algılama çerçevelerinin dışına çıkılmamıştır. Tarih ders kitapları ve tarih bölümleri için söylediklerim, kutsallığından arındırılmış, laikleştirilmiş bir zaman-mekân olgusunun anlaşılırlık koşullarının nasıl ideolojik biçimler alarak dinlerin kurduğu yönlendirici ayrımları kullandığını göstermektedir.

Teolojik zaman-mekân anlayışının içinde, İslam'ın klasik döneminin müslüman coğrafyacıları, müslüman devletlerin sınırlarının dışındaki halkların ve kültürlerin "dünyevi" algılanışını yazdılar ve bunu öğrettiler. Burada dostum ve entelektüel çatışmalardaki yoldaşım André Miquel'in zengin ve yeni çalışmalarına atıfta bulunmak isterim (*La géographie humaine chez les Arabes* [Araplar'da Beşeri Coğrafya] adlı araştırmasının dört cildi yayımlanmış durumdadır).

Bu geniş coğrafi literatürün önemi, *öteki*'nin algılanışı ve tanımlanmasında doğaüstünün –yani tahayyülün– müdahalesini göstermesidir. Öteki imgesinin kuruluşu, bir tarihe ve özgün bir anlaşılırlık çerçevesine bağlanan psikokültürel bir süreç olarak, tarih bilimi için bir araştırma konusu ve uygulama alanıdır. André Miquel'in meziyeti, geçmişin antropolojisi ve toplumsal bilincin arkeolojisi olarak tasarlanan ve algılanan tarihin yöntemlerini ve sorunsallarını Araplar'ın kültürel üretimine uygulamayı bilmesi oldu.

Şimdi, günümüz "İslam"ının "Batı"yı algılaması üzerine neler söyleyebileceğimize bakalım.

Klasiklerden ilk kopuş 19. yüzyılda Mısırlı bir gezginin, Rifâ'a et-Tahtâvi'nin Fransa'yı ziyaretiyle başlar. Bu kişi, ardında, devrim çatışmalarından ve Napolyon Savaşları'ndan henüz çıkmış bir Fransa'daki "keşifleri" hakkında heyecan verici bir değerlendirme bıraktı. Tahtâvi'nin bakışı olumlu, hayranlık dolu, merak yüklüdür; özgür, dinamik, değişime açık bir toplumla her şeyin yinelendiği, konformist, muhafazakâr müslüman toplumu arasındaki karşıtlık yazarda ilerlemeye, reforma, gözden geçirmeye yönelik bir istek uyandırır. Özellikle Cezayir örneğinde somutlaşan hoyrat sömürgeleştirme çabalarına karşın, Batı uygarlığı büyülemeyi, hayranlık ve gıpta hissi doğurmayı sürdürür,

müslüman toplumunda bastırılamaz bir değişiklik ve hareket isteğine yol açar. Siyasetçiler, edebiyatçılar, sanatçılar, üniversite mensupları "Aydınlanma" felsefesinden feyz alırlar. Bu seçkin zümre, Batı'yı "üstün", etkin, özgürleştirici olarak algılanan uygarlığa yönelten tarihsel yolların müslüman toplumlar için de geçerli olabileceğine inanır.

Daha 1920'li, 1930'lu yıllarda reformcu bir İslami dalganın (ortaya çıkışı Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh'la birlikte 19. yüzyıla kadar giden bu akım 30'lu yıllardan başlayarak Mısır'da Müslüman Kardeşler, Cezayir'de Ulema hareketi tarafından etki alanı genişletilerek sürdürüldü) takip ettiği laik milliyetçi bir akım Batı'nın kültürel modelinin taklit edilmesinden yana olan liberal akımla çatıştı. İki akım arasındaki karşıtlık İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İsrail'in kuruluşu, daha sonra da Temmuz 1952'de "hür subaylar" darbesinden sonra Mısır'da Nasırcılığın ortaya çıkışıyla birlikte kesin bir biçim aldı. 1954 Kasımı'nda, müslüman toplumların kültürlüleşmesi konusunda naif bir anlayışa, siyaset dışı bir tutuma sahip küçük "Batılılaşmış" grupların liberal tutumunun yerine milliyetçi, sömürgecilik karşıtı, antisiyonist bir algıyı geçirecek olan Cezayir Savaşı başladı.

Burada, Müslüman Kardeşler'in istekleri karşısında Nasırcılığın, siyasal ve ekonomik nüfuza düşkün bir Avrupa karşısında Atatürk'ün laisizminin; yeniden kazanılmış siyasal egemenlik çerçevesinde Batı kültürünü benimsetmek için savaşan Burgibacılığın; Cezayir toplumunu ortak bir tarihsel hareket çerçevesinde sanayileştirmek, Araplaştırmak, İslamlaştırmak için tarihsel dönemleri aşıp geçme sevdasındaki popülist Cezayir devrimciliğinin; Cezayir'deki gibi Aydınlanma felsefesinin kırıntılarıyla romantik bir İslam'ı, talepler ve tarihsizleştirme üzerine kurulu bir söylemle tözleştirilmiş bir gelenekten (*türas*) hareketle oluşturulan Arap kültürünü birleştirerek bir Arap ulusu yaratmayı düşünen Baas sosyalizminin Suriye ve Irak'taki uygulamalarının tarihini yeniden yazmak gerekiyor...

Tüm bu hareketler, halkların hâlâ kurtarıcı sözlere ve mucize beklentisine duyarlı olmasından yararlanarak geçici bir başarı yakaladı. Halklarının bu özelliğinden yararlanan liderler, geleneksel dinlerin mitik söylemleriyle beslenen tarihötesi, millenarist* beklentilerin ye-

* Millénarisme: Ortaçağda birçok hıristiyan tarafından beklenen, günümüzde de bazı dinsel hareketlerin mensuplarınca (özellikle Mormonlar) geleceği umulan, İsa Mesih'in bin yıl sürecek saltanat dönemine inanma. (ç.n.)

rine gerçekleştirilmesi olanaksız siyasal programlar geçiren *ideolojik* söylemlerinin yıkıcı sonuçlarını, yıpratıcı etkilerini göremediler. Burada mitik söylemle ideolojik söylem arasında yeterince geliştirilmemiş teorik bir ayrıma giriyorum. *Critique de la raison islamique* (İslami Aklın Eleştirisi) adlı eserime atıfta bulunuyorum. *Discours coranique et pensée scientifique* (Kuran Söylemi ve Bilimsel Düşünce) adlı eserimde bu konuya uzun uzadıya değinmeyi düşünüyorum.

Humeyni'nin ve 1979'daki "İslami" devrimin müdahalesi, geliştirmeye çalıştığım ayrımın yalnızca İslam örneği için değil diğer tarihsel yazgılar için de geçerli olan bir açıklamasını kazandırdı. Humeyni, Şah'ın "firavun" rejimini yıkmak için, "İslami" bir söylem içinde Şii bilincinin *ethos*'undan yararlanırken, 1950'lerden beri Arap ve müslüman halkları harekete geçiren, yukarıda sözü geçen "sosyalist" esinli ideolojilerin yönlendirdiği boşa çıkmış umutlardan da yararlandı. Öyleyse, mitik dinsel söylemle, hareketlendirici ama kutsallıktan arındırıcı ideolojik söylem arasındaki karışıklık, aynı anda hem en üst düzeyde hareketlendirici etkinliğe ulaşabilmekte hem de bir cemaatin anlambilimsel düzeni üzerinde en yıkıcı etkilerde bulunmaktadır diyebiliriz. Böylece, en etkin toplumsal aktörler tarafından tarihsel bir ilerleme olarak algılandığı için daha da tehlikeli olan bir olguyla, değerlerin tersine çevrilmesi olgusuyla karşılaşılmaktadır. "İslami" iktidarın, Şeriat'ın ve etik değerlerin yeniden canlandırılması olarak sunulan şey, İktidar'ın İslami ilkelerinden ve insan haklarının kurucu felsefesinden koparılmış "demokrasinin" biçimsel uygulamalarının trajik bir taklidinden başka bir şey değildi.

Diğer Üçüncü Dünya halkları için kurtarıcı model olabilecek Arap Ulusu kavramının ve Arap Sosyalist Devrimi'nin (en azından 1988 Ekimi'ndeki gösterilere kadar Cezayir diplomasisinin açık hedefi buydu)[1] mitik yükünü tükettikten sonra, dinsel bilinç, R. Bultmann'ınki gibi dinsel bilginin tarihselleştirilmesiyle değil, popüler inançların ve en zengin geleneklerin ideolojik açıdan yönlendirilmesiyle mitolojisizleştirilmeye başlandı. Burada, maddi uygarlıkla ve entelektüel modernlikle hoyratça karşı karşıya bırakılan müslüman halkların tarihsel dramını anlamak gerekiyor. Ne Nasır'ın ve Cezayir'in "Sosyalist Devrim"i, ne de "İslam Devrimi" 18. yüzyıldaki Fransız Devrimi gibi din-

1. Cezayir ve Afganistan'daki olaylar bu sayfaları gözden geçirdiğim sıralarda (Nisan 1992) buradaki analizleri doğrulamaktaydı.

sel geleneğe karşı güçlü bir felsefi ve bilimsel eleştiriye sahipti. Bu devrimler, monarşik rejimlerin siyasal uygulamalarını, devralınan kültürel mirası, genel olarak bilgi sorununu ele alan güçlü bir eleştirel hareket tarafından uzun bir süreçte hazırlanmamıştı. Nasır, Müslüman Kardeşler'i hapse yollarken ve hatta onları astırırken İslami bilinci modernleştirmiş olmuyordu; aynı şekilde Bumedyen, Cezayir'de, İslam'ın parçalı ve ritüel ifadelerine "geri dönerek" toplumun gösterişli ve resmi bir biçimde gelenekselleştirilmesinin ve Sosyalist Devrim'in sloganlarının bir arada var olmasını sağlıyordu. "İslam Devrimi"yle birlikte kanunun ve dinsel uygulamaların yeniden inşası daha sistemli hale geldi. Ancak, benim "Kuşatıcı İslami Gelenek" (bkz. ilerideki sayfalar) dediğim yapı tarafından devredilen temel sorunlar artık bilimsel ve felsefi inceleme alanının daha önce hiç olmadığı kadar dışında yer almakta...

Bu kısa tasvirde açıklığa kavuşturmak istediğim şey, siyasal özgürlüğü hedef alan çatışma ideolojilerinin kamu alanının tümünü kapsamasından sonra İslami düşünceye *düşünülmemişin* ve *düşünülemezin* yığılmasıdır. Sömürgelerini elden çıkartmak zorunda kalan Batı, 60'lı yıllardan başlayarak, modernliğin yeni anlamlarını arama çabası içine girdi. Müslüman kesim ise, buna karşı her türlü bilimsel araştırmadan uzak bir "İslami" Model geliştirerek yeni arayışlara sırt çevirdi. Bu, İslami olarak nitelenen, ama sonuçta siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel alanların geri dönülemez bir operasyonla sekülerleştirmesini kutsallaştıran, toplumsal bir tahayyülün zaferidir. Araştırmacılar, İslam'ın, ideolojik olarak karşı çıkılan Batılı modelden esinlenen davranışların, kurumların, kültürel ve bilimsel faaliyetlerin biçimlerinin değiştirilmesini içeren bu yeni işlevini pek algılayamadılar.

Konu içinde ilerlerken, son otuz yıl boyunca müslüman toplumlardaki evrimle yaratılan tarihsel durum üzerinde *düşünmeye* çalışacağız. Süregiden evrimde yeni bir tarihsel dönem açmak umuduyla, çatışma ideolojisince *düşünülemez* hale getirilen tüm sorunlarla uğraşacağız: Bu dönem, modernliğin içinde yer alan ancak bu modernliği eleştiren bir düşüncenin; İslam örneğinden hareketle derinliğini artırıp ilk kez olarak siyasal hareketlere, ekonomik kararlara, büyük toplumsal hareketlere eşlik edecek hatta onları önceleyecek bir eleştirel düşüncenin dönemi olacak.

2.
"İslam" ve "müslüman" sözcükleri neyi simgeler?

"İSLAM", âdet olduğu üzre Fransızca'ya, boyun eğme, Allah'a boyun eğme, hatta son derece uygunsuz bir terim olan tevekkül sözcükleriyle çevrilir. Mümin, Allah karşısında yazgısına boyun eğen durumunda değildir; Allah'a doğru aşkla yönelir, çünkü Allah, gönderdiği Vahiy ile, insanı kendi katına yükseltir. Bu yücelme insanda, yarattığını lütuflara boğan Yaratan'a karşı bir şükran duygusu uyandırır. Öyleyse, İslam sözüyle anlatılmak istenen Yaratan ve yaratılan arasında kurulan, aşka ve şükrana dayalı bir itaat ilişkisidir.

Arapça'da, İslam etimolojik olarak, "birine bir şeyi teslim etmek" anlamına gelir. Buradaki kullanımıyla, "kendini tüm varlığıyla Allah'a teslim etme", "varlığını tümüyle Allah'a bağlama" anlamındadır. İslam'ın, dil tarihçilerinin işaret ettiği, Kuran'daki kullanımına uygun diğer bir anlamı da "ölüme meydan okuma"dır; soylu bir davaya ruhunu adayarak ölüme meydan okumayı içerir. Ruhunu adamak, örneğin kendini Allah adına bir çatışmada kurban etmek, mümini Allah'ın çağrısına ve onun öğretilerini kayıtsız şartsız kabule götüren bu aşkın en yüksek noktasıdır. Allah'a doğru gitmek, Mutlak'a doğru, Aşkınlık'a doğru gitmektir; varlığın üst derecesine yerleştiğini hissetmektir. Tüm bu yananlamlar İslam sözcüğüne bağlıdır. Birçok Kuran ayetinde İbrahim *müslim* olarak anılır. *Müslim*'i Fransızca'ya müslüman olarak çevirmeye cesaret edemiyorum, çünkü müslüman dersem Batılı tahayyülün şimdiye dek biriktirdiği, bölümün başında anılan olumsuz yananlamlara çağrıda bulunmuş olurum. Oysa, Kuran'da, *müslim* kavramıyla, Allah'ın isteğine yanıt olarak oğlunu kurban etmeyi kabul eden İbrahim'in bu tavrından örnekle aşka dayalı bir itaate atıfta bulunulur. Kuran İbrahim'in yahudi ya da hıristiyan değil ama bir *müslim* olduğunu söylediğine göre, kelamcıların ve fıkıhçıların Kuran ve Muhammed'in öğretilerinden sonra tanımladığı İslam'a atıfta bulunmadı-

ğı kesindir. *Müslim*, İbrahim'in davranışlarının simgelediği, Tevrat'ın ve Kuran'ın söz ettiği Sözleşme'ye (*misak*) uygun ideal dinsel tutumu belirtmektedir. Bu nedenle, İbrahim Müminlerin Babası olarak adlandırılmıştır. İbrahim, üç tektanrılı dini belirleyen ve diğerlerinden ayıran ibadet usullerinin ve kanunların ortaya çıkışından *önce* tektanrıcılığın kurucu dinsel tutumunun ete kemiğe bürünmüş hali oldu. Sözleşme'nin kurucusu olan bu ilksel dini tutum, tarihsel bir zamanda ve saptanabilir bir mekânda değil, dilin, yasanın, geleneğin her türlü belirlemesinin dışında Mutlaklık tarafından cezbedilen bilincin sonsuz mekân-zaman kavramı içinde oluştu. Bu tutuma, Kuran Arapçası'nda *İslâm* denir. Bu sözcüğün, Kuran'da bile, ileride kelamcı-fıkıhçılar tarafından açıklığa kavuşturulan ve sistemleştirilen, yine İslam olarak adlandırılacak olan müslüman dinini oluşturan inançlar ve inançsızlıklar bütününü belirleyen bazı ibadet usullerine, kanuna ve anlambilime ilişkin anlamlara sahip olduğunu biliyoruz. Muhammed'in dinsel girişimiyle yeniden ortaya çıkan İbrahim'in İslamı'yla kelamcı-fıkıhçıların tarihsel İslamı Kuran'da kullanılan başka bir terminolojiyle parallellik göstermektedir: *ümmü'l-kitâb* (Kitapların Anası), göksel Kitap, erişilmez Bütün'ü içeren Esas Örnek, Allah Kelamı'nın sırrı, artık *el-kitab, el-kur'ân, ez-zikr, el-furkân*... terimleriyle ortaya konulan, tarihsel kitap; insanlara iletilen ve yaratılanların dünyevi tarihine katılmış Kelam'dır. İnsan eliyle bir parşömen ya da kağıt üzerinde yazıya geçirilen bu Kelam, bir kitapta, müslümanların birbirinden ayrılmaz bir şekilde hem inananları *hem de* siyasal, toplumsal, ideolojik kavgalarına karışan tarihsel aktörleri oldukları İslam'ı tanımlamak için kullandığımız, taşıdığımız, okuduğumuz, yorumladığımız bir *mushaf*'ta toplanmıştır.

Aynı ayrım Tanrı'nın Kelam şeklindeki zuhuru olan İsa Mesih'le, inananlar *ve* tarihsel aktörler olan hıristiyanlar tarafından ve hıristiyanlar için gerçek kitaplara kaydedilen öyküler toplamı olan İnciller için de yapılabilir.

Ayrımlar üzerinde ısrar ediyorum, çünkü bu ayrımlar, 2. Vatikan Konsili'nden beri İslam-Hıristiyanlık karşılaşmaları sırasında sıkça görülen sahte hoşgörüleri ve polemikleri aşan bir karşılaştırmalı teoloji perspektifi içinde Vahiy olgusunu teolojik açıdan yeniden, açık ve modern bir biçimde ele almak için gerekli birer menzildir. Belki, zaten başka bir yerde geliştirdiğim bir başka ayrıma, *Kuran* ve *İslam olgusu* ile onun *İncil* ve *Hıristiyanlık, Eski Ahit* ve *Yahudilik olgusun-*

daki karşılıklarına gelebilirim. İslam ve müslüman arasındaki ayrım, günümüzde, üzerinde birkaç söz söylemeyi gerektiren diğer bir pratik menzildir. İslam dünyası ve müslüman dünyası terimleri ayrım gözetilmeden birbirinin yerine kullanılıyor; bundan daha vahim olarak, "İslam" başlığıyla Endonezya'dan Fas'a uzanan toplumların tarihini, kültürünü ve kurumlarını inceleyen eserler yayımlanıyor. Avrupa toplumlarının tümünü kapsayacak şekilde (İslam'la ilgili çok okunan iki kitabın[1] başlıklarını değiştirerek söylersem) "Hıristiyanlık ve hıristiyan uygarlığı", "hıristiyan uygarlığı" başlığıyla bir eser yayımlamaya kimse cesaret edebilir mi? Kuran indirilir indirilmez, dinsel bakış açısının dünyevi işlere karıştığı bir gerçektir. Öyle ki İslami düşünce, dinselin, din dışı dünyanın, siyasal olanın (*din, dünya, devlet*) üst üste gelmelerini İslam'ın bir özelliği olarak öne sürebilmektedir. Laik Batı'nın dinsel olanla dünyevi olanı ayırmasına karşın, İslam siyasal ve dünyevi alanların dinsel öğretiler üzerine kurulmasına çalışır. İslam ve laiklik üzerine gündemde olan tartışmada, Batı Hıristiyanlığı ve İslam, halen birçok kavram üzerinde düşünmemiş durumdadır. Bu konuya yeniden döneceğiz. Şimdilik, birbirinden son derece farklı olan toplumları nitelerken İslam terimini kullanmaktan kaçınmamız gerektiğini aklımızda tutalım. Her "müslüman" toplumun kendine eleştirel ve bilimsel açıdan bakmasını kolaylaştırmanın tam zamanıdır; bir din olarak İslam, hiçbir şekilde "Allah"ın karışmadığı, tümüyle toplumsal aktörlerden kaynaklanan sorunlardan ve sorumluluklardan kurtarılmalıdır. Toplumları sahte tanrılardan kurtarmak, tanrısal olanı insanların her yerde sürekli bir uydurma etkinliğiyle kendilerini adadıkları düşsel gösterilerden kurtarmaktır aynı zamanda.

1. Kitaplar sırasıyla André Miquel, A. Colin, J. ve D. Sourdel tarafından yazılmış, Arthaud tarafından yayımlanmıştır.

3.
Batı Dünyası'nda laik ideolojinin temelini oluşturan Din ve Devlet'in ayrılması olgusunun kökeni, İnciller'de sözü geçen "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya, Sezar'ın hakkı Sezar'a" tümcesi midir?

NE ZAMAN hıristiyanlarla müslümanlar bir araya gelip de İslam'la Hıristiyanlık'ın deneyimlerini tartışsa, bu tümceyi yinelemek farz olmuştur. Bu tümce, bütün dinlerin, daha genel bir tabirle bütün teolojilerin ortaya çıktığı tarihsel koşulları tam olarak anımsamak için iyi bir fırsattır. Sonuçta, İsa'nın yaşadığı dönemde Filistin'in Roma egemenliği altında olduğu anımsanmazsa, "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" sözü anlaşılamaz. O tarihte Filistin'de Roma İmparatorluğu'na bağlı bir siyasal düzen, meşru ve yasal siyasal otoriteyi temsil eden Romalı bir vali vardı. Meşruluk doğal olarak Roma için geçerli bir meşruluk idi! Dolayısıyla, dinsel iktidar Roma'ya atıfta bulunmadan bir inisiyatife sahip olamazdı. Bu çerçeve içinde otorite olma savındaki bir din adamı için tek yol ruhani ve dinsel düzlemde kalmaktı. İsa bu sözleriyle, yahudi peygamberlerin ya da sinagogda yahudiler tarafından yürütülen yahudi ruhbanlığının sahip olduğu ruhani ayrıcalığı talep etmektedir. Böylece İsa iki önemli eylem içine girmiş oluyordu: Roma'nın siyasal iktidarını doğrudan karşısına almıyor ama Mesih'in şahsında tecelli eden Tanrı'nın ruhani otoritesi üzerine kurulmadığından bu iktidarın meşruluğunu örtük biçimde sorguluyordu. Bu gerçek hem hahamlarla hem de Romalılar'la olan ilişkilerde gerilimin artmasına neden olacaktı. Roma hukuku, tüm Batı kilisesi tarihine damgasını vuracak kadar önemliydi. Kilise, Mesih'in bıraktığı ruhani Otorite'nin aracılığıyla siyasal iktidarın denetimine sahip olmayı talep etti. Bu talepten dolayı oluşan büyük gerilimler İngiliz Devrimi (1649'da 1. Charles'ın idamı), Fransız Devrimi (16. Louis'nin idam edilişi) ve Kilise'yle Devlet'in hukuksal olarak ayrılmaları (en radikal örnek Fransa'dır) gibi sonuçlar doğurdu.

Bu evrimin en önemli sorunu otorite ve iktidar arasındaki ayrım-

dır. Otorite iknada, bilincin insan varlığına anlam veren şeye dönüşmesinde kendini gösterir. Kuran'ın da dediği gibi, varlığıma verdiği anlamla beni yücelten Ses'e uyup uymama konusunda insan kalbi özgürdür. Bu Ses, Tanrı'nın, Peygamber'in, kahramanın, liderin, bilginin, ruhani üstadın, azizin, felsefecinin, vs. sesiydi.

Her durumda, iki bilinç, iki öznellik arasında üst düzeyde bir ilişki vardır. Bu Marcel Gauchet'nin *anlam borcu* adını verdiği bir kaynaşmadır: Kendi varlığıma tanıdığım gerçek anlamı bana veren ve kendisine itaat etmeyi kabul ettiğim bir otoriteye, bir Rehber'e (*Mürşit*) borçluyum. Rehber'in emirlerini içselleştiriyorum, *otorite* olarak bana açımladığı *anlamın* sınırları içinde kaldığı sürece onun *iktidarına* itaat ediyorum. Bu tümüyle İbrahim'in *İslam*'ında incelediğim ilişkidir. Vahye dayalı dinler, bir karşılıklılık ve minnet çerçevesi içinde yaşanan otorite ve sevgi dolu bir boyun eğme ilişkisi, bir *anlam borcu* olarak Sözleşme kavramını getirmişlerdir. Yalnızca bu Sözleşme çerçevesinde uygulanan iktidar meşrudur.

Analizin bu noktasında, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam arasında bir ayrım görmüyorum. Bu düzeyde iktidar ve otorite kerteleri arasında bir ayrımdan söz etmek, bilincin bizatihi kendisini bölmek anlamına gelir. Kerteleri ayıran Hıristiyanlık ile bunları birleştiren İslam arasındaki karşıtlık fikri, özünde, çabuk karar verilmiş, yüzeysel, kabul edilemez durumda bir fikirdir. Çünkü ne tarihsel koşulları, ne önemli bir kavram olan *anlam borcunun* psikolojik çözümlemesini, ne de siyaset ve din antropolojisinin açtığı ufukları hesaba katmaktadır.

Hıristiyanlık ve Batı kavramlarından devam edelim. Ruhanilik ve dünyevilik tarih içinde ne aşamalardan geçti? Bizans ve Katolik Roma Kiliseleri'nin Luther'in 16. yüzyıldaki karşı çıkışına kadarki gelişimini incelemek çok uzun zaman alacaktır. Kilise'nin, meşrulaştırıcı ruhani otorite mercii olma ayrıcalığını kullanarak imparatorluk ve krallık iktidarını denetlemek istediği iyi bilinen bir tarihsel olgudur. Önce ticaret, sonra da sanayi burjuvazisi ekonomi alanının özerkliğini yavaş yavaş gerçekleştirdi. Burjuva ideolojisinin rekabeti karşısında ideolojik niteliği zamanla daha da dayanılmaz bir hale gelen dinsel alanı devletten ayırmayı, yani devleti özgürleştirmeyi isteyen burjuvazi, hukuk alanının özerkliği için mücadele etti.

Kabaca özetlediğimiz bu sürtüşmede iki şey birbirine karıştı: *Sözleşme* (*Misak*) aşamasındaki dinsel söylem ve eylem tarafından kullanılan simgesel sermaye, devletin bağlaşığı olan Kilise'nin kendi teke-

line aldığı çeşitli ibadetlere, yasalara, baskıcı iktidarlara dönüşerek bozuldu. Burjuvaziyle birlikte "laik ruhani iktidar"ın yükselişi (bkz. Paul Benichou'nun çalışmaları) Sözleşme bağlamında simgesel sermayece doldurulan anlam borcu işlevinin genel seçime devredilmesine yol açtı. İngiltere kralı 1. Charles'ın ve 16. Louis'nin idamı (bu kralların siyasal zayıflıkları ve hataları ne olursa olsun) Sözleşme'nin (güçlü bir şekilde ideolojikleştirilmiş, doğası bozulmuş, yolundan sapmış) "işleyişini" sağlayan dinsel simgeselliğe son verdi; ancak genel seçim ilkesi üzerine kurulu olan "Yeni Sözleşme"yi simgeselleştirmedi. Denetleyemediği bir sekülerleşmeye sürüklenen Kilise ile Fernand Braudel'in "maddi uygarlık" adını verdiği maceraya güdümlenen devlet arasındaki –az çok gizli– bir çatışmanın süreceği dinsel ifade adacıklarının varlığını sürdürmesine izin verilerek, ani bir dönüşümle dinsel alanın dışına çıkıldı.

Batı'nın geleneksel dinsel alandan çıktığı ve "devrimci" bir atılımla Raymond Aron'un seküler dinler dediği alana girdiği tarihsel süreçte, tarihsel, teolojik, felsefi, antropolojik ve semiyolojik olarak, mitin, simgenin, göstergenin, metaforun bir anlam, yani insanların toplum içindeki davranışlarını "açıklamaya", "doğrulamaya" dayanan anlam sistemleri yaratmadaki işlevleri tümüyle yok sayıldı, görmezden gelindi. Liberal ya da sosyalist, her demokrasinin anlam borcu olmayan dinler gibi işledikleri, meşruiyetten ziyade yasallığa önem veren memurların iktidarı ele geçirmek için çeşitli taktik ve stratejilerle uğraştıkları bilinir.

Bu koşullar altında, yeni bir ruhaniliği mümkün kılmak için Kiliseler'in ve devletlerin yeni sözleşmeler aramak üzere birbirlerine yaklaşmaları anlaşılıyor.

Hıristiyanlık/Batı tarihinin doğrultusu hakkındaki bu acele saptamanın ışığında, İslam/müslüman dünyası olgusuna bakalım.

7. yüzyıl başındaki Arabistan, İsa dönemindeki Filistin'le karşılaştırıldığında çok önemli farklılıklar göstermektedir: Tümüyle ayrışmış inançlara, âdetlere, tanrılara bağlı kabilelerin bulunduğu bölgede, kabile dayanışmasına bağlı olan kopuk, dağınık, rekabete dayalı, hareketli bir iktidar yapısı vardı. Aşiret rekabetleri, Peygamber'in toplumu zayıflatan, bölen çatışmaları aşmaya ve toplulukları birleştirmeye yönelik çalışmalar yaptığı Mekke, Yesrib (Medine), Taif gibi başlıca kentlerde hayli yaygındı. Güçlü, organize bir merkezi yönetimi idare etmekten uzak durumda olan Muhammed yeni bir dinsel simgeselliğe

eklemlenen yeni bir siyasal sistem oluşturmak zorundaydı.

Kabilesel dağınıklığın hüküm sürdüğü Arabistan'ın bu tarihsel döneminde, dinsel ve dünyevi alanların ayrımında ısrar etmek hoşgörülmesi olanaksız bir anakronizmaya düşmek, siyasal ve dinsel antropolojinin temel verilerini görmezden gelmek anlamına gelir. Militan laikçi anlayışın utanç verici hatası buradan hareketle düzeltilmelidir. Özellikle laik değil *laikçi* diyorum, çünkü kendimi bu konuda oluşabilecek her türlü belirsizliği ortadan kaldırmak zorunda hissediyorum. Bilgi karşısında eleştirel bir tutumu ve başkasının kendi yerini kendisinin saptama özgürlüğüne saygı göstermek için en yansız, ideolojik açıdan en güdümsüz ifadeyi arayan laiklik, düşüncenin büyük bir ilerlemesini simgeler. 1961'de Sorbonne'da öğretim üyeliğine başladığımdan beri laikliği akademik bir tutum olarak sürdürüyorum; Sorbonne'un entelektüel ortamı bana zekânın bu *sorumlu* davranışını geliştirmem ve derinleştirmem konusunda yardımcı oldu.

Laikçi düşünce ise, yansız olma bahanesiyle, toplumların daimi ve evrensel bir boyutu olan dinler tarihinin bilimsel olarak öğretilmesini okullardan kaldırdı. Böylece, özellikle Fransa'da, dinsel yaşam ve dinsel ifade biçimleriyle ilgili olarak mutlak bir bilgisizliğe düşüldü. Marx'ın *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı eserindeki ünlü tanımlamalarıyla iyi bir şekilde betimlediği pozitivist ve bilimci rasyonalizm, tüm dinsel ifadelerde kesin bir rol oynayan miti, simgeyi, simgesel sermayeyi, metaforu birçok insan için anlaşılmaz hale getirdi.

Bu basit ama çok önemli tarihsel olguya dikkat çeken eserlerin sayısı azdır. Muhammed peygamberin mücadelesi, onu önceleyen Tevrat'ta adı geçen peygamberler ve hatta İsa gibi, Sözleşme'nin dinsel simgeselliği üzerinde ısrar ederek Arabistan için yeni bir siyasal düzen kurmayı kapsar. Peygamber dinsel alanda yürüttüğü faaliyeti aynı zamanda siyasal alanda sürdürür. Kıble'yi Kudüs'ten Mekke'ye çevirerek, Pazar ve Cumartesi gününe karşı Cuma'yı kutsal gün ilan ederek, Medine'de bir ibadethane inşa edip "müminlere" başka ibadethanelere gitmelerini yasaklayarak, Mekke'ye dönüp pagan Haccın âdetlerini ve fiziki desteklerinin tümünü yeni İslami simgeselliğe aktararak, kabile döneminin evlilik ve mirasla ilgili stratejilerini değiştirerek Cahiliye döneminin simgelerini yürürlükten kaldıran bir *semiyolojik sistem* kurup rakip sistemleri (yahudi, hıristiyan, sâbii, maniheist) yener ve yeni siyasal düzeni uygulayacak olan bir devletin yükselişini mümkün kılar. Bu sistem yaşayacaktır, çünkü Kuran yeni dinsel

simgeselliği, değişen tarihsel durumlara uygun anlamlar üretilmesine izin veren, sistematik olmayan bir dille açımlamıştır.

Şu bir gerçek ki, İslam'da, aynı Hıristiyanlık'ta ve Yahudilik'te olduğu gibi (diğer büyük dinleri vahye dayalı olan dinlere bir ayrıcalık atfettiğimden değil, açıklık ve yalınlık sağlamak için buraya alıyorum) simgesel olan, kanunlara, sürekli yapılan ibadetlere, skolastik doktrinlere, tahakküm ideolojilerine dönüşerek yozlaşır. Bu yozlaşma sürecini Peygamber'in öldüğü tarih olan 632'den başlayarak, ama asıl olarak 661'de Emevi hanedanının kuruluşuyla birlikte gözlemleyebiliyoruz. Tarihçiler siyasal olayları, toplumsal değişimleri, kültürel evrimleri, İslam olduğunu açıklayan emperyal bir Devlet'in kuruluşundan başlayarak anlatma âdetindedirler. Tarihçiler bu İslam'ın *devletleşmesini*, 632'de peygamberin ölümünden Charles Martel'in İspanya'dan gelen Arap-Berberi ordusunun ilerleyişini durdurduğu 732'ye kadar tam tamına 100 yıla yayılan süreçte kurulan imparatorluğun yönetimini merkezileştirme çabalarını yeterince anlatmadılar.

İslam'ın devletleşmesi kanuna dayalı yönetimin yaratılışını ve "dinsel" bir kanun, Şeriat değerini alan bir hukuk külliyatının oluşturulmasını simgelemektedir. İslam'ın devletleşmesi dünyevi bir kültürün ve uygarlığın kurulmasını, Kuran'ın "dünya" ve "dünya hayatı" adını verdiği şeyi, *ed-dünya*'yı simgeler. İbrahim'le zuhur eden anlamıyla İslam ise, sufiler tarafından ele alınmış, geliştirilmiş ve yorumlanmıştır. Dinselin siyasal olana bağımlılığı, Hıristiyanlık/Batı için yukarıda anlatılan anlayış ve evrimden hareketle bugün eleştirilen bir olguyla, ruhani ve dünyevi olanın "birbiriyle aynı şey zannedilmesi" ile karıştırılmamalı. Peygamber'in ölümünden sonra, İslam simgesel ve siyasal olanı bir arada ifade etme şansını hiçbir zaman bulamadı: Muhammed siyasal düzeni, her hukuksal-siyasal kararın Allah ile kurulan bir ilişki çerçevesinde bir doğrulama ve bir amaca sahip olduğu simgeleştirme sürecine eklemleyerek yerli yerine koyuyordu. Bu Allah bir soyutlama, ruhun bir görünüşü değil yaşayan, hareket eden; günlük davranışlar, Selamet Tarihi'nin önemli evrelerini yeniden hayata geçirerek mitlerle yüklü bir bilinç yaratan kıssalar, "inananların" (*müminun*) yaşadıkları zaman ve mekânı kutsallaştıran fiiller üzerinden dile gelen bir Allah idi (Müminler henüz küçük bir gruptu, ancak bugün kendilerine "taraftar" diyeceğimiz kişilerin katılımıyla giderek büyüyordu). Kuran söylemi, taklit edilemez olduğu ilan edilen bir dilsel form içinde, inananların etik-hukuksal-siyasal tutumlarını aşkınlı-

ğa taşımayı sürdüren bu simgesel yaratıcılığın canlı ve sadık belleğini saklamaktadır (Aşkınlık kavramını, simgesel işlev zayıflayınca başvurulan aşkınlaştırma çabalarını da hesaba katarak, yeniden düşünmeliyiz). Bu aşkınlığın gücü geniş ölçüde her ayetin somut bir varoluşsal durumla, ilahi deneyimini geliştiren peygamber ya da bu deneyimin yaşaması için savaşan takipçiler topluluğuyla ilgili somut durumla ilişkili olmasından kaynaklanır.

Emperyal bir devletin kurulmasıyla, siyasal eylemle simgesel yaratıcılığın birbirine eklemlenmesi nihai olarak sona erdi. Kuran'ın sağladığı simgesel sermayenin resmi, Sünni bir İslam kurmak ve dayatmak için kullanılması, tersine bir durum yarattı. Bu İslam *resmiydi,* çünkü simgesel sermayenin farklı bir yorumuna dayanarak muhaliflerini (Şiiler ve Hariciler) fiziksel olarak ortadan kaldıran bir devletin siyasal tercihlerinden kaynaklanıyordu. Bu İslam Sünni idi, çünkü iktidarın kabul ettiği âlimler Allah Kelamı'nın doğru olarak okunabileceği, peygamber sünnetinin tümüyle anlaşılabileceği, dolayısıyla bu iki temel kaynaktan (*usul*) ilahi kanunu (*şeriat*) oluşturan bütün hükümlerin (*ahkâm*) çıkarılabileceği (*istinbâtu'l-ahkâm*) düşüncesini savunuyorlardı. Böylece söz konusu âlimler Hicret'ten sonraki iki yüzyıl içinde (yaklaşık olarak 632-850) müslüman hukukunu (*fıkıh*) ve hukuk metodolojisini (*usul-i fıkıh*) kurdular. Tipik bir İslami bilim olan hukuk metodolojisi, mahkemelerde 632 ile 800 yılları arasında, günün koşullarına göre verilen kararlardan oluşan *corpus juris*'i kutsallaştırmak ve aşkınlaştırmak için sonradan ortaya konan bir entelektüel çabadır (*içtihat*).

Bir kanunun, halifenin kişiliğinde ve işlevinde belirginleşen devlet kurumlarının ve idari kurumların kutsallaştırılması ve aşkınlaştırılması İslam ve laiklik (ya da sekülerlik) kavramlarını doğru bir şekilde ele almak için son derece önemlidir. İslam denilince –antropolojik yaklaşıma karşı kayıtsız Şarkiyatçılar kadar müslümanları da kastediyorum– hemen, her yerde hazır ve nazır, dokunulamaz, hareketsiz bir İslam olsun isteniyor. Buna karşın, bu iki kavramın tüm toplumlar için ne kadar değişken, göreli, yönlendirilebilir olduğunu biliyoruz. Kuran söylemi, eski Arap tanrılarını kutsallığından arındırmak ve müşriklerin dininin bütün çağrışımlarını ortadan kaldırmak için bu iki kavramdan geniş ölçüde yararlandı. Ama bu etki İslam'ın yayılışından sonra hiçbir yerde tümüyle ortadan kalkmadı; kutsallaştırma ve aşkınlaştırma işlemleri bu kez Kuran ayetleri ve peygamber sünneti

sayesinde çoğalmaya, ayrışmaya başladı. İşte, bu nedenle günümüze dek bütün müslüman toplumlarda, kutsalı arındıran, Kuran'da kutsalı Allah'ın kişiliğinde yoğunlaştırmaya varan gelişmenin tersine tanık olundu. Aynı kutsal, değişik kültürel ve dinsel kökenlerden gelen inananlar için, tanrısal olana aracılık eden nesnelerde, eserlerde kırılmakta, dağılmakta, somutlaşmaktadır. Kutsalın Kuran ayetleri dolayımıyla kırılması ve dönüşmesinin özellikle anlamlı olan son biçimi, tüm bilimsel buluşların Kuran'da önceden bildirilmiş olduğunu söyleyen övgü dolu bir literatürde, ya da Peygamber ve Ashab, peygamberin çevresi tarafından uygulandığına inanılan bir tür sosyalizme, demokrasiye, insan haklarına yönelik taleplerde görülebilir.

Tüm bunlar din ve laiklik, ruhanilik ve dünyevilik arasındaki ilişkileri, bu kertelerin hukuksal olarak birbirinden ayrılmasıyla ilgili meselelere ya da teoloji ve felsefe, mit ve tarih, vs. arasındaki bir ayrışmaya indirgemenin aldatıcı olduğunu göstermektedir. Yasama, yargı ve yürütme erklerinin ayrılmasının toplumsal barış ve insan haklarına saygı açısından önemi küçümsenemez; ancak, bu erklerin tüm siyasal, hukuksal, dinsel söylemlerimizin *yukarılarında* yer alan daha kökten sorunlara atıfta bulunduğu unutulmamalıdır. Varlık, değer, kutsal, aşkınlık, aşk, adalet, ölümsüzlük isteği her zaman araştırmalarımızı, mücadelelerimizi, tatminlerimizi gerekçelendiren açık uçlu sorularımıza dahildir.

4.
Din konusunda radikal bir tarafsızlık gösteren ve yönettiği ülkede laik İsviçre medeni kanununu uygulamaya koyan devlet adamı Atatürk örneğinde İslam ve laiklik sorununa geri dönelim. Acaba bu tekil bir örnek midir? Yoksa, İslam dünyası için, hıristiyan toplumlarda gerçekleşen laik ve demokratik çoğulculuğa doğru bir evrimin habercisi midir?

TÜRKİYE ve Atatürk'ün durumu özenli bir araştırmayı gerektirmektedir. Çünkü, Türkiye, İslam dünyasının uygarlığın ilerlemesini anlayamadığı, kurumların ve düşüncelerin ilerleyişine kendini kapattığı dönemde Batılı bir değer olan laikliğe doğru yaptığı cesur atılımla Avrupa'da olumlu bir önyargı yarattı. Avrupa'nın Türkiye hakkındaki algılayışını belirleyen, kimi kez açıkça ifade edilen kimi kez gizlenen entelektüel duyarlılık budur. Avrupa'nın bir parçası olmak isteyen bu müslüman ülke nedeniyle Avrupa Konseyi'nde zaman zaman gerilim yaşandığını biliyoruz. Fas kralı 2. Hasan'ın ülkesinin Avrupa Topluluğu'na katılması için başvuruda bulunduğunda aldığı yanıtı da anımsatmak isterim. İslam dün olduğu gibi bugün de Batı'yla iletişimin önündeki en büyük engeldir.

Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'yla ittifak kuran Osmanlı Türkiyesi'nin uğradığı ağır yenilgiden sonra iktidarı ele alan Atatürk'le birlikte bu ülkede neler olduğuna bakalım.

Atatürk, yurttaşları tarafından ülkeyi uygarlaştıran bir kahraman, çağdaş Türkiye'nin kurucusu olarak görülmektedir. Tartışmalı bir yöntem, tartışmalı modeller ve inançlar yoluyla, ülkesini "modernliğe" dahil etmek için Osmanlı muhafazakârlığından koparmıştır.

Atatürk'ün laikleştirme girişiminin gücünü ve sonuçlarını doğru değerlendirebilmek için, benim daha önce yapmaya çalıştığım gibi şu iki soruyu yanıtlamak gerekmektedir (bkz. "Positivisme et traditions dans une perspective islamique: le Kémalisme" [İslami Bir Perspektif İçinde Pozitivizm ve Gelenekler: Kemalizm], *Diogène*, 1984, no. 127):

a) Atatürk, 1881-1938 arasında, yani yetiştiği ve mücadelesini geliştirdiği dönemde Türkiye'de nasıl bir İslam tanıyabilmişti?

b) Atatürk, aynı dönemde ne tür bir laiklik oluşturabildi?

Atatürk'ün İslam'a ve laikliğe bakışı, 1880-1940 döneminde Avrupa okullarında ve üniversitelerinde gördükleri eğitim sırasında yaşamlarının geri kalan dönemini az ya da çok etkileyen bir kültürel şok yaşayan müslüman entelektüellerin naif bilincinin tipik bir örneğidir. İçinden geldikleri müslüman toplum dinsel tabuların, safsataların, açık toplumsal eşitsizliklerin, yerel yöneticilerin ya da sömürgecilerin keyfi yönetimlerinin, acınası bir kültürel geriliğin boyunduruğundaydı. Tüm bunlar, genç müslümanların eğitim görmeye geldikleri Avrupa kentlerinde, özellikle Paris, Londra, Berlin, Brüksel, Roma, Amsterdam'da gördükleri şeyle, cumhuriyet rejiminin getirdiği özgürlükler, ekonomik dinamizm, kültürel yaratıcılık, tarihsel bakışın enginliği, bilme ve uzmanlaşma isteği, özel ve kamusal alanlardaki temizlik ve konfor, toprağın değerlendirilmesi, kentlerin zenginliğiyle kıyaslandığında çarpıcı karşıtlıklar oluşturuyordu. Atatürk, Toulouse Askeri Akademisi'nde okuduğunda bu durumdaydı.* Batı'nın keşfinin verdiği zevke ülkesinin hak etmediği tarihsel yazgısına karşı duyduğu isyan duygusu karışıyordu... Mısırlı Tahtâvi, yine Mısırlı Taha Hüseyin, Cezayirli Ferhat Abbas, Tunuslu Burgiba ve diğer birçokları, kendi tarzlarına göre yazılarıyla ya da siyasal mücadeleleriyle giderek büyüyen ve karmaşıklaşan bu tarihsel dramı anlattılar.

En azından 2. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar, müslüman liderlerin eylemlerini belirleyen ortak psikokültürel yapı buydu. Bu dönem naif bilinç dönemiydi: çünkü Batı uygarlığında başarı kazanmış "reçete"lerin aynen alınıp müslüman ülkelerde uygulanmasının yeterli olacağına inanılıyordu. Bu kişiler, laikliği, dinin gündelik yaşamın her noktasına müdahale ettiği toplumlar için en etkin çarelerden biri olarak görüyorlardı. Oysa, Batı'daki laikliğin ideolojik temelinin, sosyopolitik işlevinin, felsefi sınırlarının oluşturulabilmesi için gerekli tarihsel kültüre sahip değildiler. *İçtihat* dergisinin sahibi Abdullah Cevdet, Atatürk devriminden hemen önce naif bir ifadeyle şöyle yazıyordu: "İkinci bir medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, gülleri ve dikenleriyle birlikte alınmalıdır."

* Bu bilgiyi doğrulayacak herhangi bir Atatürk biyografisine ya da herhangi bir kaynağa ulaşamadık. (ç.n.)

Atatürk daha da ileriye gitti; toplumsal bilincin kutsal halifelik makamıyla bir tuttuğu saltanatı kaldırmakla yetinmeyip –El-Ezher ulemasının karşı çıkmasının ve müslüman bilincinin sarsılmasının nedeni buydu–, bütün müslümanların ortak anlam dünyası olan şeye yöneldi: Arap alfabesinin yerine Latin alfabesini, fes ve başörtüsü yerine şapkayı, geleneksel giysiler yerine Avrupa giysilerini, şeriat yerine İsviçre kanunlarını kullanıma soktu. Birkaç yıl içinde, resmi törenler, mutfak, mobilya, mimari, şehircilik, takvim, kısacası kişisel ve toplumsal duyarlılığı belirleyen, toplumdaki uzlaşılmış noktaları tanımlayan her şey değişerek yerini Avrupa'dan alınan sistemlere bıraktı. Bu süreç, hıristiyan kültünün yerine devlet dininin Yüce Varlık inancını geçirebileceklerini sanan Fransız devrimcilerini hatırlatıyordu.

Yeni bir siyasal, toplumsal, hukuksal, ekonomik düzenin türeyeceği anlambilimsel ve göstergebilimsel bir düzenin oluşumundaki simgesel işleve dönmek ilginç olacak. Sonuçta, geleneksel dinlerin kalıcı ve yinelenen başarısını, putkırıcı devrimlerin tam ya da kısmi başarısızlıklarını her vakada Peygamber ya da lider tarafından simgesel işlevin kullanılışından hareketle açıklamaya çalışabiliriz. Simge, hiç kuşku yok ki, mitlere dayalı bir sözlü kültür çerçevesinde başka, tarihselci bakışın sınırlarına sıkışmış yazılı bir kültürün akılmerkezli sistemi içinde başka bir rol oynar. Atatürk devrimi ulemanın ve okuryazar olmayanların kesiştiği geniş bir inananlar kitlesinin içinde dönüp durduğu mite dayalı bilinçten kökten bir şekilde kopmuş pozitivist, tarihselci bir aklın zaferine adanmıştır. Devrimci liderlerle kurtarmak istedikleri kitleler arasındaki ideolojik kopuş simgesel sermayenin yer aldığı yaşanan geleneği etkilemiştir: Simgeler modernlerin ve muhafazakârların birbirlerini hemen tanıdıkları basit *işaretlere* dönüşmektedir. 1954-1962 arasında Cezayir kentinde sömürge karşıtı mücadelede ya da 1979 sonrası İran'ında İslam devriminde bunların anlamları tersine döner. Kadınların çarşaf giymesi, erkeklerin sakalbıyık bırakması, camilerin sayısının artması, eski giysilere, eski tarz ev yaşamına, Şeriat'a dönüş, –her tür simgesel etkinin dışında– Batı emperyalizminin saldırdığı, cezalandırdığı İslami "kimlik"in sahiplenilmesi anlamına gelen *işaretlerdir*. Günümüz İslamı'nın tarihini yazmak, milliyetçi tarihyazımının ideolojik sözcük dağarcığıyla siyasal olayları anlatma düzeyinin üzerine çıkmak istiyorsak, simgenin *gösterge* ve *işaret* olarak dağıldığı ve işaretin hiçbir zaman başarılı olmaksızın simgesel işlev kazanmaya çalıştığı "tahayyülün antropolojik

yapıları" düzeyinde İslam'ın tarihini yazmak demektir. Bu tarihi yazmak, radikal bir şekilde yenilenmiş bir anlaşılırlık alanında bütün toplumların yazgısı üzerine *düşünmektir*. Günümüzün bilimsel kültürü, liderlerin ve ölümcül "devrimler"in büyüsünü bozan bu tür bir algılamaya ilişkin sıçramayı gerçekleştirmeye müsaittir. Ancak, bu liderlerin siyasal vizyonlarına doğrudan bağlı olan eğitim kurumları ve üniversiteler yeni bilimsel ruhun yayılmasına engel olmaktadırlar.[1]

Atatürk'ün mücadelesinin biçimlendirdiği Türkiye örneği, aynı zamanda toplumların tarihinde geri-döndürülemezlik sorunu üzerine de düşünmeyi sağlayan ideolojik bir çerçeve içinde simgelerin işaretlere dönüşerek bozulması ve işaretlerin yeniden simgelere yöneltilmesi çabasını incelemede ayrı bir önem taşıyan verimli bir alandır. Bu nedenle İslami ağırlıkların Avrupalılaşmak için yapılan tasarruflarla hiçbir yerde olmadığı kadar içe içe geçtiği Türkiye örneği üzerinde ısrarla durmak niyetindeyim. Günümüz İslami düşüncesini zenginleştirme kaygısı taşıyan bütün müslümanlar Türkiye örneğini dikkatle incelemeli. Böylece, müslüman toplumların yakasını bırakmayan, aynı zamanda Atatürk'ün putkırıcı girişimine bağlı iki konu antropolojik bir kültürle incelenmelidir. Bunlar, Araplar'ın *Türâs* dedikleri Klasik Çağ İslamı'nın (632-1258) kültürel mirası ile Atatürk'ün eyleminin bir örneğini oluşturduğu *el-gaza el-fikri*, yani Batı'nın kültürel saldırısıdır. Atatürk'ün mücadelesinin yankıları hâlâ sürmektedir.

1. Temel önemde olduğunu düşündüğüm bu paragraf kitabın ilk baskısından bu yana (1989) hiçbir yoruma yol açmadı, hiçbir uzman araştırmasında kullanılmadı. Bu yaklaşımın *düşünülmemiş olanın* günümüzdeki bir parçası olduğunu mu söylemeli?

5.
Müslüman ülkelerin bağımsızlıklarını elde etmelerinden sonra kullanılan milliyetçi model nasıl bir işlev gördü?

MİLLİYETÇİ model üzerinden, simgesel bir evrenin bozulması ve çağdaş toplumlarda çeşitli işlevler gören işaretlere dönüşmesi gibi tarihsel ve semantik bir olguyu anlayabiliriz. Söz konusu milliyetçi model, 19. yüzyıl Avrupası'nda gelişen milliyetçilik akımlarından esinlendi. Bağımsızlığın kazanılmasının hemen ertesinde, yalnızca sömürgeciliğin bıraktığı sorunları değil, aynı zamanda vatandaşların talep ettiği "kimliği" ve çağdaş ekonomik gelişmenin gerektirdiği kesin zorunlulukları toplumun bütünlüklü tarihsel yazgısı içinde üstlenebilecek bir Devlet oluşturmaya çalışmak gerekiyordu. Bütün bu sayısız, ağır, eski veya yeni ödevlerin çerçevelerini belirlemek, koşullarla uyumlu bir siyasal eylemde kullanabilmek amacıyla bu ödevleri tanımlamak hayli zordu üstelik.

Tüm müslüman toplumlar için geçerli olabilecek genel bir analiz yapmak olanaksız. Müslüman toplumlar, Hollanda'nın sömürgeleştirdiği Endonezya'dan müslüman bir toplum oluşturmak için Hindistan'dan ayrılan Pakistan'a, 808'deki kuruluşundan bugüne İdrisi hanedanının yönettiği bir İslam devleti kimliğini yitirmeyen Fas'a, ya da – milliyetçi iddiaların tersine– devlet kurumunun zamanda ve mekânda süreksizlik arzettiği Cezayir'e uzanan bir coğrafyada yaşıyorlar. Bu sıralamayı sürdürerek, gösterdiğimiz her örnekte devletlerin ve ulusal "birlik'lerin tekilliğine işaret edebiliriz ancak.

Yine de, sömürgeci güçlerin yoğun bir nüfus akışı yoluyla sömürgeleştirdiği Cezayir, Tunus, Fas gibi ülkelerle yalnızca siyasal vesayet altında kalan İran, Irak, Yemen ya da görece bağımsızlığa sahip olan Türkiye ve Arabistan arasında bir ayrım yapılabilir... Aynı zamanda değişik derecelerde de olsa bağımsızlık sonrası milliyetçi modelin işleyişini koşullandıran iki temel tarihsel olgudan söz edilebilir.

İlk olgu 1258'de Moğollar'ın Bağdat'a girmesiyle Sünni halife devletinin aniden kesintiye uğramasıdır. Sünniler'in –on iki imamcı Şiiler'in ve İsmaililer'in İmamlar'a isnat ettiği karizmatik statüden daha zayıf bir statü tanıyarak– Peygamber'in naipliği olarak kabul ettiği halifelik, 945'te Büveyhoğulları'nın Bağdat'tan Rey'e uzanan bölgenin fiili hakimi olmasından sonra hukuksal-dinsel bir kurgudan başka bir şey ifade etmez hale gelmişti. Yine Tunus'taki Mehdiyye kentinde oluşan, daha sonra da Kahire'de devam eden Fatımi İmamlığı da (909-1171), parlak ancak kısa bir dönemdi. Osmanlılar halifeliği Daru'l İslam'da geçerli merkezi bir güç olarak yeniden canlandırmayı denediler ama ne halifelik ünvanını ne de İmam ünvanını taşımaya cesaret edebildiler. Atatürk'ün 1923'te ortadan kaldırdığı yalnızca Saltanat'tı.

Halifelik ve İmamlık, Osmanlı Sultanlığı gibi, kelam ve fıkıh tarafından Daru'l İslam diye tanımlanan, eski zamanlarda *Memleket* denen siyasal bir sahanın varlığını ileri sürerdi. Bu merkezi gücü tanıyan müslüman tebaa Ümmet'i, yani Halife, İmam ya da "meşru" Sultan'ın koruduğu ve beslediği, din kardeşliğiyle birbirine bağlı kişilerin oluşturduğu dinsel kökenli bir varlığı meydana getiriyordu. Ümmet bilinci temel olarak mite dayanır. Ümmet kurumunu besleyen şey, peygamber naipliği işlevini doğru bir şekilde sürdürdüğü sürece "ruhani" başkanın kutsal varlığının devam etmesidir. Halifenin hiçbir yasama gücü yoktur. Halife, yalnızca Allah'ın peygamberlerine vahyettiği, peygamberin Ashabı'nın özenle gelecek kuşaklara taşıdığı, kelamcı ve fıkıhçıların geliştirdiği ve hakimlerin (Kadılar) kişisel müdahalelere başvurmaksızın teknik anlamda uyguladığı şeyin, Allah'ın "nesnel" kanununun harfi harfine işlemesini denetlemekle görevlidir.

Potansiyel olarak ve kelam açısından, Ümmet'in tüm mensupları söz konusu siyasal-dinsel sisteme katılmaktadır. *Memleket* ya da imparatorluk çok sayıda topluluğun Halifelik-İmamlık-Saltanat kurumunun siyasal-hukuksal alanının günümüze dek dışında kaldığı etnokültürel ve sosyolojik bir çeşitlilik arzetmektedir. Bu öylesine açık bir gerçektir ki, bağımsızlığın kazanılmasından sonra oluşan devletlerin, etnolojik ve antropolojik araştırmaları "sömürgeci" bir bilimin unsurları olarak ilan etmesine ve dışlamasına neden olmuştur. Çünkü devletlerarası sınırların oluşturduğu ülke toprakları üzerinde ulusal birlikler oluşturmak için, daha önceleri yabancı sömürgecilere karşı yönlendirilen talepleri yeni kurulan devlete karşı kullanmaya çalışabilecek kültürel ve dilsel kimliklerin uyanışını engellemek gerekiyordu.

Fransa'da, İtalya'da, Almanya'da ulusal birliklerin kuruluşunda da aynı sorunlar yaşanmıştı. Sömürge savaşlarıyla oluşan Üçüncü Dünya ülkelerinde daha da kararlı bir merkeziyetçilikle uygulanan Fransız Jakoben modelinin milliyetçiliğinin katılığı bilinmektedir.

Fransa, İtalya, İngiltere gibi ülkelerin ulusal modellerinin gücüne ve etkililiğine hayran olan, çoktandır yitip gitmiş bir "İslami" geçmiş içinde ihtiyaç duydukları referansları bulamayan "müslüman" devletler, hazırlıksız bir biçimde ulus inşasına giriştiler. Bu işe girişirken ne Halifelik-İmamlık-Sultanlık tarihiyle bağlantılı kurumsal boşluğa, ne unutulmaya ve marjinalliğe itilen etno-kültürel toplulukların meşru beklentilerine, ne Jakoben modelin aşırılıklarına ve olumsuz sonuçlarına, ne de federal bir model esinleyen siyaset felsefesine aldırdılar.

Burada, siyasal yöneticilerle entelektüel seçkinlerin Jakoben milliyetçi modeli benimsetmekteki; tarihin, sosyolojinin, antropolojinin, siyaset felsefesinin ya da hukuk eleştirisinin önerebileceği tüm düzenlemeleri engellemedeki ortak kararlılığının altını çizmek yerinde olur. Söz konusu disiplinler, müslüman ülkelerin henüz çok genç olan üniversitelerinde hâlâ emekleme dönemindedir. Ayrıca, söz konusu ülkelerde, en etkin entelektüeller devlet safına çekilerek tek partinin, başkanın ya da kralın kararlaştırdığı politikaların ideolojisine bağımlı hale getirilmektedir. Öyle ki, Nasır döneminde, yalnızca ülkelerin kendi ulusal inşasını değil aynı zamanda –Kaddafi'nin hâlâ en sadık taraftarı olduğu– büyük Arap Ulusu düşüncesini savunan ünlü entelektüeller vardı.

Yukarıda anlatılanlara benzer bir şekilde, ne zaman iç sorunlar kamuoyunda büyük yankı uyandıran ulus ötesi ufuklara açılımı zorunlu kılsa, Mağripli yöneticiler düzenli olarak Büyük Mağrip'in oluşturulması projesini ileri sürerler. Benzer bir durum İslam Konferansı Örgütü'nün ya da Dünya İslam Cephesi'nin inandırıcı kılmayı başaramadığı Ümmet birliği özlemi için de geçerlidir. Tüm bunlar, ulus inşası faaliyetlerinin henüz denemeler, doğaçlama çabalar, tepeden alınan kararlar evresinde olduğunu gösteriyor. Yine de, halkların yanlış algılanan, yanlış yorumlanan, yetersiz bir şekilde kullanılan zenginliklere sahip olduğu unutulmamalı. Halk hiçbir sonuç elde etmese de demokratik ifade yolları talep ediyor; öfke patlamaları hemen milli davaya "ihanet" olarak ilan edilip bastırılıyor, siyaset sahasının dışına itiliyor ya da yalnızca kendi sürekliliklerini sağlama alma peşindeki iktidarlar tarafından ustaca içeriliyor. Verdiğim çok sayıda örnekle doğrula-

dığım ve ılımlı bir biçimde ifade ettiğim bu düşüncelerim, "ortodoks" Ulusal Birlik savunucularının ve "resmi" miltanlarının misillemesine yol açarsa şaşırmayacağım... Eğer bu birliğin tüm yurttaşların özgürce açıkladığı iradelerinin bir eseri olması gerekiyorsa, buna giden yol uzun, zahmetli bir patika olacağa benziyor.

6.
İslam, Kuran'a, vahyedilmiş bir kitaba dayanıyor. Acaba Vahiy'den anlaşılan nedir; Kuran sözcüğü ne anlama geliyor?

ÖNCE Kuran sözcüğünün anlamıyla başlayalım. Arapça'da *k.r.n.*, okumak anlamına gelen *karaa* fiilinin bir mastarıdır. Kuran'da bile, *kur'ân* aslında sesli okumak, söylemek, seslendirmek anlamına gelmektedir, çünkü Kuran Muhammed tarafından ilk kez bildirildiğinde yazılı bir belgeye dayanmamaktaydı. Bu konuda 75. surenin 16.-19. ayetleri* şöyle der:

– "(Resulüm!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak (*kur'ânuhu*) bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir."

Birçok ayet, Peygamber'in bunları açıklarken kendisine *okunan biçime* sadık kalması gereği üzerinde durmaktadır. Şarkiyatçı dilbilimciler *kur'ân* sözünün Süryanice ya da İbranice kaynaklı olduğu görüşündeler. Ancak bu durum Kuran'ın bizzat kendisinin dayattığı anlamı değiştirmez. Buradaki ana düşünce, işitilen ancak hiçbir şekilde yazılı bir belgeden okunmayan bir söylemin dile getirilmesidir. İşte bu nedenle Peygamber'in Kutsal Kitap'ı açıkladığı ilk dönem için bir Kuran *metninden* değil Kuran *söyleminden* söz etmeyi yeğliyoruz. Vahyedilen söylemin tümünün yazıya geçirilmesi 645-655 yıllarında üçüncü halife Osman döneminde tamamlandı. Söylem ve metin arasındaki bu ayrım çağdaş dilbilimin ışığında daha da büyük bir önem kazanmaktadır (Burada *Lectures du Coran* [Kuran Okumaları] adlı eserime atıfta bulunuyorum).

* Eserin orijinalinde 16.-17. ayetler diye belirtilmiş ancak 16.-19. ayetler alıntılanmış; bu nedenle bir düzeltme yapma ihtiyacı duyduk. (ç.n.)

Kuran'ın *el-Kitâb*, kutsal gecede (Kadir Gecesi) gökten "inen" yazı; *ez-zikr*, hatırlatma (bu nedenle *ehl-i kitab* aynı zamanda *ehl-i zikr*, uyarı alan ya da Allah'ın İsimleri'ni ve öğretilerini toplayan halklar olarak da tanımlanır); *el-furkân* (ayırt etmek, ayrımına varmak, yani vahiy) gibi adlarla tanımlandığını belirtmemiz gerekiyor (Burada adı geçen Arapça sözcükler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. *Encyclopédie de l'Islam* [İslam Ansiklopedisi], 2. baskı.)

Eğer, daha önce belirttiğim gibi, bütün tektanrılı geleneklerin sofuca yinelediği "ortodoks" öğretileri aşmayı ve yenilemeyi amaçlıyorsak, vahiy meselesini daha dikkatli bir şekilde ele almalıyız. Burada amaçlanan, bu öğretileri görmezden gelmek ya da yıkmak değildir. Tam tersine, günümüz teolojisi, dinlerin tarihsel ve teolojik açıdan ortaya çıkışını, ideolojik ve psikolojik işlevlerini, semantik ve antropolojik sınırlarını ya da eksikliklerini anlamaya çalışmaktadır. Burada söz konusu analizlerin ve açıklığa kavuşturma girişimlerinin tümünü anlatmak olanaksız. Bu nedenle, her türlü dogmatik açıklamadan kaçınarak, tüm teolojik kurgu denemelerinden önce vahyin dilbilimsel ve kültürel olgu olarak anlaşılmasını olanaklı kılan bir araştırma yönteminde ısrar edeceğim.

Buna karşın, bir bilgi olarak İslam'ın Vahiy anlayışını anımsayalım. Bu kavramsallaştırma Allah'a, Aşkınlık'a yükselmeye davet edilen insanın yukarıya yönelen bakışını biçimlendiren esas metafordur. Kuran aynı zamanda Allah'ın peygamberlerine verdiği Vahiy'den de söz eder; *tenzil*, indirme ise Vahiy'in nesnesiyle ilişkilidir. Kuran Vahiy'in mekanizmalarını şöyle belirlemektedir (42. sure, 51./52. ayetler):

– "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir."

– "İşte böylece sana da emrimizle Kuran'ı vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola eriştirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen doğru yolu görmektesin."

Bu sureyi izleyen 43. surenin 1.-5. ayetlerinde, Kuran yine şunu belirtmektedir:

– "Hâ. Mim. Apaçık Kitab'a andolsun ki biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kuran kıldık."

– "O, katımızda bulunan Ana Kitap'ta (levh-i mahfuzda) mevcut,

yüce ve hikmetlerle dolu bir kitaptır."

– "Siz, haddi aşan kimseler oldunuz diye sizi Kuran'la uyarmaktan vaz mı geçelim?"

Kuran'ın, Vahiy'in söz dağarcığını Sami dillerinin dinsel söylemine özgü yananlamlar sisteminden kopartılmış, kutsallığından arındırılmış dillerimize tercüme etmek zordur. Bu nedenle, anahtar terim olan *Vahy*'i Fransızca'ya çevirmedim.* Kuran yorumcuları, müfessirler, Allah tarafından Mesaj'ın özünü kavrayabilmesi için bir insanın ruhunda uyandırılmış telkinden, bir melek aracılığıyla ya da peygamberlere doğrudan insan dilinde söylenmiş bir önerme şeklinde beliren bir içe doğmadan söz ederler: böylece *kur'ân* terimi sesli okuma anlamını alır. Yine gerçek anlamı yaşam soluğu olan *rûh*, Vahiy'in yönlendirdiği tin ya da bu Vahiy'i taşıyan melek olarak yorumlanmaktadır.

Allah'ın Varlığı'nda barınan, Aşkın, saf Bilgelik olan Kitabın Arketipi kavramı, Kuran'ın statüsünü daha iyi tanımlamamızı sağlar. Allah'ın daha önceki peygamberlere yaptığı gibi Muhammed'e ve günahkâr halklara *hatırlattığı* Hakikat ve Emirler, Kuran'da Arapça olarak dile getirilmiş ve açıklanmıştır.

Hiçbir müslümanın karşı çıkamayacağı bu tanımlamalar Vahiy'in karşılaştırmalı teolojisinin ilk adımları olarak kabul edilmeli. Yahudiler ve müslümanlar Tanrı'nın peygamberleri aracılığıyla (ancak yahudiler Muhammed'i peygamber olarak görmeyi reddederken müslümanlar İsrail'in bütün peygamberlerini kabul etmektedir) kendi İrade'sini insanlarda açığa vurduğu konusunda anlaşsalar da, hıristiyanlar bu yahudi-müslüman ortak konumuna karşı geri dönülemez bir ayrımı ortaya koymaktadır: Hıristiyanlar İsa'nın Tanrı Kelamı'nın vücut bulmuş hali olduğunu; Tanrı'nın insan şeklinde zuhuru, insanlarla bir meleğin, bir peygamberin, tanrısal Kelam'ın aracılığı olmaksızın doğrudan iletişim kurmak için onların arasına yaşamaya gelen Tanrı'nın oğlu olduğunu söylerler.

Bu görüşe göre İnciller, havarilerin, Baba Tanrı adına konuşan Oğul'un verdiği eğitimden anladıkları ve akıllarında tuttukları sözlerden başka birşey değildir.

Hıristiyanlar, yahudiler ve müslümanlar arasında yarar sağlayacak bir şekilde tartışılması olanaksız olan Teslis inancı üzerine konuşma-

* Yazar, Fransızca *Révélation* ve Arapça *vahy* sözcüklerini birlikte kullanıyor. Türkçe'de bu iki sözcüğü de Vahiy olarak karşılamayı yeğledik. (ç.n.)

46 nın tek yolu, bütün geleneklerden edindiğimiz dogmatik açıklamaların dışına çıkarak, doğal dillerin yardımıyla *simgenin* ve *metaforun* anlamın telaffuzu içindeki semantik statüsü üzerinde birleşmektir. Karşılaştığımız güçlük teolojik olmaktan çok dilbilimsel bir güçlüktür. Hâlâ, anlamın dilbilimsel oluşumunu *ve* böylece ortaya çıkan anlamın felsefi statüsünü anlamayı sağlayacak bir metafor ve simge teorisine sahip değiliz. Geleneksel teolojik tanımlamaların keyfiliği, bu tanımlamaların metafor ve simge sorununu dinsel söylem içinde çözmeyi varsaymalarından kaynaklanır: Metafor nesnelere, tözlere, Tanrı'nın bizzat kendisinin öğrettiği isimleriyle adlandırılan zihinsel zatiyetlere (Kuran'ın alıntıladığı ve klasik filoloji tarafından dilbilimsel düzlemde doğrulanan Eski ve Yeni Ahit ayetleri) doğrudan atıfta bulunan bir söyleme estetik bir süs eklemektedir. Teolojik öğretilerce sürdürülen böylesi bir dil felsefesiyle, süregelen vahiyler her dilin sözlükbilimsel ve semantik işleyişini koşullandıran işaretler sistemine özgü düzanlamlarla *tözleştirilmiş*, özleştirilmiş, dondurulmuş durumdadır. Bu sorun daha 4.-10. yüzyıllarda Arap düşünce geleneği çerçevesinde, dilbilimci Ebu Said es-Sirâfi ve mantıkçı Matta İbn Yûnus aracılığıyla ele alınarak tartışıldı. (Bkz. Cemal El Amrani, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (études et documents)*, [Aristocu Mantık ve Arap Grameri (Araştırmalar ve Belgeler)], J. Vrin, 1983.)

Vahiy kavramının bütün çağdaş yeniden-yorumlamalarının, doğal dillerdeki temel adlandırma mantığı ve dilbilim sorunlarına getirilecek çözümlere bağlı olacağı açıktır. Bu koşulların ne olacağı hakkında herhangi bir önyargıya sahip olmaksızın, Arapça'daki Kuran ve Kitabın Arketipi arasındaki ayrımı kullanarak her üç teoloji geleneği için de ortak çalışma alanı açılabilir.

Ancak, hıristiyan teolojisi, İsa Mesih'in belirli bir zaman ve yerde gerçekleşen Aramice (Yunanca değil!) söyleminin Baba Tanrı ile ilişkisinin, Muhammed'in Arapça olarak ilettiği Kuran söylemiyle Tanrının Aşkın Varlığı içinde yer alan Kitabın Arketipi arasındaki ilişkiye benzediğini kabul edecek midir acaba?

Yukarıda belirttiğimiz denkliğin her iki tarafta da itirazlara yol açması durumunda, ne hıristiyanlar ne yahudiler ne de müslümanlar aşağıda belirteceğimiz tarihsel, dilbilimsel ve kültürel engelden kurtulabileceklerdir:

İsrail peygamberlerinin, İsa Mesih'in, Muhammed'in ilettiği Me-

sajlar, ilk olarak, duyduklarını ve gördüklerini ileten tanıklar olarak hareket eden çömezlerinin duydukları ve hafızalarına geçirdikleri sözel önermelerdi. Her durumda da, Mesaj'ın ilk dile geldiği andaki teolojik statüsü ne olursa olsun, belirli tarihsel koşullarda alımlanan Mesaj yazıyla sabitlenmiş, *metne* dönüştürülmüştür. Bu tarihsel koşullar, tarihçiler tarafından az çok tatmin edici bir biçimde araştırılmıştır.

Bu şekilde oluşturulan metinler, Eski-Yeni Ahit, İnciller, Mushaf (belirtmek gerekiyor ki Eski ve Yeni Ahit'in ve İnciller'in karşılığı *mushaf* yani Kuran söyleminin yazıldığı sayfalardan oluşan kitaptır), yetkililerce uygulamaya konan ve denetlenen prosedürlere göre *Nihai Resmi Külliyatlar* haline getirildi. Bu külliyatlar *resmidir* çünkü Cemaat tarafından tanınan "otoriteler"in aldığı kararlar bütününün sonucudurlar; *nihaidir,* çünkü hiç kimsenin tek bir sözcük eklemesine/çıkarmasına, aslına uygun olarak ilan edilen külliyatın okunuşunda bir değişiklik yapmasına izin verilmez.

Üç kutsal gelenekteki ortak, kesin ve değiştirilemez tarihsel olgu, inananların Vahiy'e yaygın olarak Kutsal Yazılar ya da Tanrı Kelamı şeklinde adlandırılan nihai resmi külliyatlar aracılığıyla ulaşabilir olmasıdır. Doğal olarak burada, halen ilksel öğretilerin dilini kullanmayı sürdüren yahudiler ve müslümanlar ile Aramice yerine Yunanca'yı, Latince'yi ve 16. yüzyıldan sonra değişik ulusal dilleri kullanan hıristiyanlar arasındaki önemli ayrıma işaret etmek gerekiyor.

Metinlerin söze dayalı söylemlerin yerini alması kültürel ve tarihsel önem taşıyan iki olguya yol açmıştır. Bu olguların birincisi Ehl-i Kitap'ın yorumsamacı bir konuma yerleşmesi, yani kutsal metinleri *okuma* gerekliliğinin ortaya çıkmasıdır. Sekülerleşmenin baskın gelmesine kadar, kutsal metinler okunarak onlardan ahlaksal, hukuksal ve siyasal düzenleri yönlendiren kanunlar, talimatlar, inanç ve inançsızlık sistemleri çıkarılmıştır (İngiliz ve Fransız devrimleriyle birlikte başlayan bir kopuş olan sekülerleşme, yine de yorumsamacı konumu tam olarak ortadan kaldıramamıştır). İkinci olgu ise, önce kâğıdın sonra matbaanın icat edilmesiyle herkesin *kitaba* ulaşmasının bir sonucu olarak kutsal *Kitap*'ın sıradanlaşmasıdır. Kitap, bir kültür aracı ve "Kitap"ın dolaşımını kolaylaştıran bir uygarlık taşıyıcısı olarak, Vahiy'in ve onun türevi olan kitapların (tefsirler, teoloji, hukuk kitapları, ilmihaller, çeviriler, vs.) toplanma yeridir. Kitap/kitap toplumları derken, Kutsal Kitap'ın, güçlü bir şekilde sekülerleşmiş toplumlardaki kitap üretimini, yani bilgilenme etkinliklerini yönlendirdiği top-

lumlardan söz ediyorum. Buna karşıt olarak, Kutsal Kitap'ın kültürel yayılması onu tarihselliğin içine sokmakta ve gitgide aşkınlığından uzaklaştırmaktadır. Kutsal Kitap ve kitaplar arasındaki bu karşılıklı etkileşim meşruluklarını Devrim'e atıfta bulunan bir Kitap'a bağlamış ve halen bağlamakta olan devletlerdeki toplumların temel özelliklerinden biridir. İşte bu nedenle, söz konusu toplumların tarihi, dini toplumların diğer üretim etkenlerinden ayırmak yerine bu boyutu evrim mekanizmalarının genel oluşumuna dahil etmelidir. Bunu yaptığımız zaman, toplumsal aktörlerin tutumlarını, eserlerini, değerlerini, en dünyevi görüşlerini bile kutsallaştırmak, aşkınlaştırmak için neden durmaksızın Kitap'tan yararlandıkları anlaşılacaktır. İşin bu yönü üzerinde özellikle duruyorum çünkü günümüz müslüman toplumlarında söz konusu olgu egemen, görünür, hatta tahammül edilemez hale gelmiştir. Şunu da unutmayalım ki, Batılı toplumlarda dinsel ve dünyevi alanların ayrılmış olması Kitap/kitap toplumlarında sürekli işlerlikte olan mekanizmanın üstünü örterek, bu mekanizmanın araştırmacının gözünden kaçmasına neden olmaktadır. Papa 2. Jean-Paul, 19. yüzyıldan beri bilimsel sosyalizmi kurmak için çalışan ideolojilerle arasına gitgide büyüyen bir mesafe koyarken din olgusunun yeniden popülerleştirilmesi hareketlerine geniş ölçüde katkıda bulunmuştur. Yarışma hâlâ sürüyor; Kitap/kitap toplumları, sosyalist olsun liberal olsun, yeni bir bilimsel donanımla yeni analizlerin yapılmasını gerektiriyor.

*

Devrim üzerine söyleyeceklerimiz bununla bitmiyor. Kitap/kitap toplumlarında geliştirilen tüm deneyimleri hesaba katarak yeni bir dilin insanın kendi koşullarına, *dünyada-olmak*'ına, tarihle olan ilişkisine, anlam üretimine bakışını kökten bir şekilde dönüştürdüğü her durumda bir vahiy olgusundan söz edebiliriz. Vahiy, insanın iç alanındaki – Kuran buna *kalb* der– varlığı için sınırsız ve yinelenen olanaklar açan yepyeni bir anlamın zuhurudur.

Eski ve Yeni Ahit'te, İnciller'de ve Kuran'da toplanan vahiyler bu tanımlamaya geniş ölçüde yanıt vermektedir. Bunlar, kutsal olanı elinde tutan kişilerin değişik dönemlerde çıkardıkları teolojik sistemler, tefsirler ya da kanunlarla aynı şey değildir. Bunlar, Vahiy'in içerdiği diğer anlamların yanında yer alan potansiyel anlamlardır yalnızca. Bu durum, kutsallaştırmanın ve aşkınlaştırmanın Vahiy'in özgür-

leştirici amacını bozmaya, dondurmaya doğru gittiği her durumda ilk Mesaj'ın kökten yeniliği sayesinde Cemaat'in kendine düzenli aralıklarla kaynak yaratmasını sağlayan canlı bir geleneği besler.

Vahiy'in tarih içindeki harekete geçirici işlevine örnek olarak, Yahudilik için Sürgün, Hıristiyanlık için İsa'nın İnsanlığı Kurtarması ve Dirilişi, İslam için Allah'ın Mutlaklığı'na doğru Hicret verilebilir. Her üç cemaat de bu temaları, konunun üzerinde durmamızı gereksiz kılacak kadar ayrıntılı bir şekilde yorumladı. Bu üç olayın-zuhurun özgürleştirici içeriği yeterince açıktır. Dolayısıyla, Vahiy'in açıklayıcı ve dönüştürücü gücü ile toplumsal aktörlerin buradan türettikleri yinelenen tavırlar arasında yaptığımız ayrım doğrulanmış olur.

Vahiy tanımımız, Buda'nın, Konfiçyüs'ün, Afrika bilgelerinin öğretilerini, toplulukları yeni yazgılara yöneltmek ve insanlığın tanrısal deneyimlerini zenginleştirmek için ortak deneyimleri özetleyen tüm yüce sesleri içerme avantajına sahiptir. Böylece kutsal olana dair bütün deneyimlerin ötesine geçerek, yeni bir dinsel düşünceye doğru yol alabiliriz.

7.
Kuran kim tarafından ve ne zaman yazıldı? Bu kitap neleri içermektedir?

DAHA ÖNCE anlattıklarımızın içinde bu soruya yanıt olacak birçok unsur bulunmaktadır. Yine de daha kesin bir antropolojik bakış açısıyla sözlü/yazılı meselesine geri döneceğim. Böylece, yalnız *Mushaf*'a dönüşen Kuran konusunda değil, yazısız toplumlarla Kitap/kitap toplumları karşıtlığındaki anlam çatışması konusunda okuru aydınlatacağımı umuyorum.

Daha önce de belirttiğim gibi, müslüman geleneğine göre, Kuran'ın derlenmesi 632'de Peygamber'in ölümünden sonra başladı. Peygamber henüz sağken de bazı ayetler yazıya geçirilmişti. Böylece, Araplar henüz kâğıdı kullanmayı bilmediklerinden (Araplar ancak 8. yüzyıl sonlarında kâğıt kullanmaya başlayacaktı) pek kullanışlı olmayan maddi araçlar yardımıyla çeşitli külliyatlar oluşturulmuştu. Peygamber'in Ashabı'nın birçoğunun ölmesi ve ilk müslümanlar arasındaki tartışmaların artması halife Osman'ı Vahiy'in tümünü *Mushaf* adı verilen tek bir külliyat içinde toplamaya yöneltti. Bundan sonra toplama işlemi kapalı, oluşturulan metin ise *ne varietur* (değişmez) ilan edildi. Kısmi külliyatların tümü yok edilerek, bunların eldeki öğretilerin özgünlüğü konusunda tartışma yaratma olasılığı engellendi. Böylece Nihai Resmi Külliyat kavramı oluştu.

Söz konusu toplama işlemi siyasal yaşamın hayli çalkantılı olduğu bir dönemde tamamlandığından, çağdaş tarih bilimi bu sorunu daha büyük bir eleştirel titizlikle incelemektedir. Kuran metninin oluşturulması tarihinin eleştirel bir bakış açısıyla incelenişini ilk kez Alman Arapbilimci Th. Nöldke'nin *Geschichte des Qorans* adlı, 1. baskısı 1860'ta yapılan geniş hacimli eserinde görüyoruz. Nöldke'nin eserinin 2. basımı Schwally (1909), 3. basımı Bergsträsser-Pretzl (1926-1935) tarafından yapıldı. R. Blachère de, sureleri indirildikleri zamana göre düzenlemeyi önererek bu araştırmaya katkıda bulundu. Sure-

lerin sıralanması meselesi, hangi ayetin kendisinden önce gelenlerin hükmünü ortadan kaldırdığını ve hangi ayetlerin hükmünün ortadan kaldırıldığını (*en-nasih ve'l mensuh*) araştıran müslüman fıkıhçıları da uğraştırmıştı.

Eski ve Yeni Ahit'e, İnciller'e uygulanan ancak Vahiy kavramı açısından olumsuz sonuçlara yol açmayan kutsal metin filolojisi çalışmasına müslüman kamuoyu ne yazık ki karşı çıkmayı sürdürüyor. İslam dünyası, henüz Alman ekolünün çalışmaları konusunda bilgi sahibi değil. Müslüman uzmanlar, Vahiy teolojisini ve *Mushaf* tarihini bilimsel temellere oturtacak bir araştırmaya girişmeye cesaret edemiyorlar. Bu tür araştırmalara karşı oluşan olumsuz tavır bazı siyasal ve psikolojik nedenlere dayanmaktadır. Soruna siyasal açıdan bakınca, demokratik mekanizmaların işlememesinden dolayı Kuran'ın yeni kurulan Devletler için meşruluk mercii görevini gördüğünü fark ediyoruz. Soruna psikolojik açıdan baktığımızda, Mu'tezile okulunun yaratılmış (*mahlûk*) Kuran (*Mushaf*) anlayışının başarısızlığa uğramasından sonra bir *Mushaf*'da birleştirilen tüm sayfaların bizzat Allah Kelamı'nı içerdiği inancının müslümanlık bilincine egemen olduğunu; yazılı Kuran'ın Kuran söylemiyle ya da Kitabın Arketipi'nin doğrudan belirişi olan sesli okunan Kuran'la özdeşleştiğini görüyoruz.

Tüm bunlar, dilin farklı bir işleve bürünmesi ve Devlet iktidarına bağlı arşivin temeli olarak yazı olgusunun, birçok Kuran ayetinin açıkça yalanladığı (bkz. yukarıdaki sayfalar) bir teolojik yapılanma adına yadsındığı anlamına geliyor. Arap alfabesinin Emevi Devleti'nin büyümesiyle birlikte hızla geliştiği, bu dönemde Devlet, yazı, bilgin kültürü (memurlar ve devlet için çalışan ruhbanların kültürü) ve devlet tarafından tanınan kelamcı-fıkıhçıların belirledikleri dinsel ortodoksi arasında işlevsel bir dayanışmanın oluştuğu bilinmektedir. Devlet, kendi tekeline aldığı Vahyedilmiş Hakikat adına, kendi kurduğu dayanışmaya karşı çıkan rakip bir dayanışma aleyhine çalışarak onu silmeye çalıştı. Söz konusu rakip alan parçalı toplumdan (aşiretler, kabileler, pederşahi aileler), sözlü kültürden, heterodoksi ya da popüler dinlerden oluşuyordu. Kuran'da bu ikincil dayanışmayla çatışmanın bazı izlerine rastlayabiliyoruz. Bu dayanışma Kuran'da Cahiliye, çoktanrıcılık (müşriklik), münafıklık, bedevilik (*a'rab*) sıfatlarıyla tanımlanır. Kuran, "karanlıklar"ın (*zulumat*), cehaletin, eskilerin âdetlerinin ve inançlarının (*tağut, esatirü'l-evvelin*) hukuk dışılığı yerine "Kitap"da korunan ve yazıdan okunarak anlaşılan gerçek ve ay-

dınlık bilgiyi (*'ilm*), adil Kanun'u, Selamet'in tarihini anlatan kıssaları, bu dünyadaki tüm siyasal, hukuksal ahitlerin (*'ahd*) yeri olan insanla Allah arasındaki ilahi Sözleşme'yi koyar.

Kuran tarafından oluşturulan, ifadesini siyasal olarak devlette, hukuksal olarak şeriatta, teolojik olarak dinsel akidelerde bulan bu ayrımın, gördüğümüz gibi, antropolojik bir uzanımı vardır. Medine model-devletinin zaferinden bu yana tüm İslami alanlarda söz konusu ikinci dayanışma alanıyla mücadele edildi, bu alan dışlandı, marjinalleştirildi, hatta koşulların elverdiği durumda yok edildi. Buna karşın parçalı toplumun da, İbn Haldun'un başarılı bir şekilde anlattığı gibi, devleti başarısızlığa uğrattığı ve zayıflattığı olmuştur. Devlet alanıyla ayaklanma alanı (19. yüzyılda Fas'ta kullanılan resmi söyleme göre *biladü'l-mahzen/biladü's-siba*) arasındaki bu sürekli rekabette, *Mushaf*'ın her yerde hazır olan varlığıyla kolektif bilinçte kutsallaşan yazı etkin bir iktidar aracı oldu. Yukarıda İslam örneğinde aktardığımız durum hiç kuşkusuz aynı zamanda Hıristiyanlık, özellikle de kendi modelini yazı-öncesi dönemi yaşayan toplumlara benimseten emperyalist Batı; ayrıca "diyalektleri" yazıya geçirilmeyen azınlık gruplarına karşı tavırlarıyla günümüzün "müslüman" devletleri için geçerlidir.

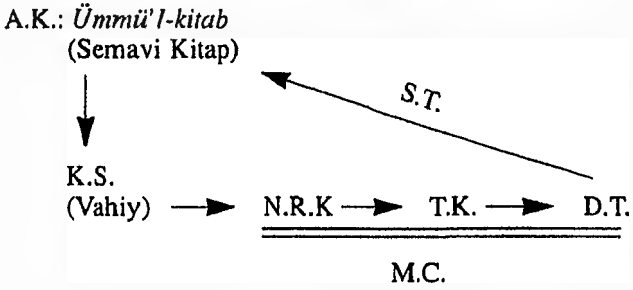
"Kutsal Yazılar"a bu tarihsel, sosyolojik ve antropolojik bakış açısıyla bakmak geleneksel teolojik aklın yarattığı kutsallaştırıcı ve aşkınlaştırıcı yapılanmaları sarsmak anlamına gelecektir. Yüzyıllardan beri Kitap/kitap olgusuna maruz kalan, ancak bu olguya hükmedemeyen toplumlarda bugün kaçınılmaz olarak yapılması gereken şey, bu olguya dair mitleri ve mistifikasyonu ortadan kaldırmaktır. Ancak, burada mitleri ortadan kaldırmaktan kastettiğimiz şey, R. Bultmann'ın yaptığı gibi miti rasyonalist, tarihselci, pozitivist bir bilgiye indirgemek değildir. Çağdaş düşünce mitin sosyopsikolojik ve kültürel işlevlerini eski haline getirmekte, akli ve hayali olanın kişisel ve tarihsel varlığımızı oluşturmak amacıyla sürekli olarak karşılıklı ilişki içinde olduğu bir genel bilgi stratejisi geliştirmektedir. Aklın muhayyileyle, tarihin mitle, gerçeğin yalanla, iyinin kötüyle, aklın inançla çatıştığı ikili bilgi çerçevesi artık terk edilmektedir. Bu çerçevenin yerini Kuran'ın kalbe yerleştirdiği, günümüz antropolojisinin tahayyül adıyla yeniden oluşturmaya çalıştığı tüm psikolojik işlemlerle dayanışma halindeki çoğulcu, değişebilir, kapsayıcı bir akılcılık almaktadır.

Bir kez daha *Mushaf* konusuna dönerek 6.-11. yüzyıllarda Eş'arilik, Hanbelilik ve Işrakiliğin (İran İslamı'nda geçerlidir, bkz. H. Corbin'in

çalışmaları) yaygınlaştırdığı kelamın tümüyle anlaşılmaz hale getirdiği durumu aydınlatalım.

Dinsel (ve laikçi ideolojinin iddialarının aksine siyasal) tahayyülün faaliyetlerine özgü bir dizi karışıklık ve bulanıklık yüzünden Kitabın Arketipi'ne, Kuran söylemine, Nihai Resmi Külliyat'a, tefsir külliyatına özgü değerler ve indirgenemez işlevler *Mushaf*'a yansıtıldı. *Mushaf* tüm "inananların" elinin altında bulunan, sınırsız yönlendirmelere açık bir nesne olduğundan, ideolojik yapılar kelamın ve "Sünni" hakikatlerin yerini alabilir.

Toptan ve yaygın olarak Kuran diye adlandırılan şeyin gösterme/anlamlandırma ve işleyiş düzeyleri aşağıdaki diyagramda çizildiği şekilde gösterilebilir:



A.K. = Allah Kelamı
K.S. = Kuran Söylemi
N.R.K. = Nihai Resmi Külliyat (*Mushaf*)
T.K. = Tefsir Külliyatları
M.C. = Müfessirler Cemaati
D.T. = Dünya Tarihi (*ed-dünyâ*)
S.T. = Selamet Tarihi (birbirini izleyen vahiyler ve ahiret bilgileri)

Vahiy'in "inişini" ve aşkınlığa doğru çıkışı simgeleyen düşey planda, Allah'ın Semavi Kitap'ın bir bölümünü insanlara vahyetmesi işlemi gösterilmektedir. Dünyevi tarihi simgeleyen yatay planda ise, Kuran söyleminden (peygamberin tam anlamıyla aslına sadık kalınmadan aktarılan söylem düzeyindeki sözlü öğretileri –*esbâb-ı nüzûl*) Nihai Resmi Külliyatlar'a daha sonra da tefsir külliyatlarına, yani insanların tarih boyunca bu dünyadaki (*ed-dünyâ*) davranışlarını aydın-

latan vahye dayalı hakikatleri açıklamayı amaçlayan tefsircilerin sayısız yazılı tefsirlerine yönelen *insani* işlemler yerleştirilmiştir. Söz konusu dünyevi tarih Diriliş ve Hesap'ın sınanmasından geçilerek Öteki Dünya'ya (*el-âhiret*) yönelinen bir geçiş dönemi olarak yaşanacak, böylece Allah'a –Kuran'da vahyedilen plana uygun olarak– geri dönülecektir.

Tüm bu oluşumların, kültürel ve zihinsel işlemlerin, tasarımların somut dayanaklarını ve yansıma alanlarını *Mushaf*'da, –her defasında gerekli temizlik kurallarını yerine getirmek koşuluyla (*lâ yemessuhu ille'l-mutahharûn*) dokunulabilen, taşınabilen, okunabilen ve yorumlanabilen tek ciltlik bir kitapta– bulabilmesinin nedeni dinsel bilinci biçimlendiren ve devindiren "kutsallığın" maddi vasıtalar olmadan yapamamasıdır. Eleştirel çözümleme devreye girmediği sürece, tahayyül, hoşa gider bir hakikatler sistemi oluşturan tasarımları hiç karşı koymadan kabullenecektir. Böylece, cemaatte zaman içinde bazı mutabakatlar gerçekleşir ve bu mutabakatlar yaşayan "Sünni" geleneği zenginleştirir. Burada, Taberi'ninki gibi bazı tefsirlerin zamanla, yukarıda çizdiğim şemada farklı düzeyleri bir araya getiren bir yoğunlaşma alanı olan Kuran'ın, *Mushaf*'ın içeriğiyle bir tutulmaya başlanmasını örnek gösterebilirim.

Vahiy'in söyleminin yer aldığı maddi kitabın psikokültürel üstünlüğüne, Mesih'i gösterişli bir taht üzerinde (Kuran'a göre *arş*) sol eliyle açık bir İncil nüshası tutar ve sağ eliyle insanları kutsarken resmeden Bizans ikonlarını örnek verebiliriz (bkz. Leonid Ouspensky ve Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons* [İkonaların Anlamı], New York, 1982, s. 71).

Tüm bu analizleri göz önünde tutarsak Kuran'ın içeriğini anlatmanın zor olacağını anlarız: Tefsirlerin stiline kapılıp geleneksel dinsel tahayyülle birleşme tehlikesi mevcuttur. Zaten, surelerin ve ayetlerin *Mushaf*'ta kronolojik, akılcı ya da biçimsel bir sıralanmaya tabi tutulmadığını biliyoruz. Zihin yapımız kompozisyon retoriğine ve "kanıtlamaya" dayalı açıklama yöntemine alışkın olduğundan, *Mushaf* metni "düzensizliği" ile bizi şaşırtmaktadır.

Bu "düzensizliğin" nasıl olup da derin bir anlambilimsel düzeni ve bunun ardından Kuran'da kullanılan söylem tiplerini tespit etme ihtiyacının üzerini örttüğünü gösterdim. Belirleyebildiğim beş söylem (ayrıca Paul Ricœur'ün Eski ve Yeni Ahit için önerdiği söylem tipolojisine bakınız: *La Révélation* [Vahiy], Brüksel) sırasıyla şöyledir: peygam-

berane söylem, hukuksal söylem, anlatı söylemi, hikmet söylemi, müzikalite. Bu söylemlerin içeriğini ve anlamsal düzlemlerini ayırmak kolaydır ama söylemlerin her biri kendi başına bir vahiy olma niyeti güder, çünkü Kuran söylemleri kişi zamirlerine ilişkin aynı dilbilimsel ilişkiler yapısına uymaktadır. İlahi bir *Ben/biz sizler*'e (müminler, müminеler) ve *onlar*'a (inanmayanlar) bölünmüş, *onlar* diye adlandırılan bir topluluğa ulaşmak için emir kipiyle (*kul:* de ki) aracı bir *sen*'e (Muhammed) seslenir. Kuran söyleminin bütününde dilbilimsel olarak tanımlanmış iletişim alanı budur. Bu alanın içinde, miras hakkı ve zekâtın belirlenmesi gibi dünyevi yaşama ilişkin ifadeler aynı zamanda okuyucu/gönderici ve gönderilen olan Ben/Siz'in ilahi merciine bağlanmıştır (bkz. M. Arkoun, "The Notion of Revelation [Vahiy Mefhumu]", *Lectures du Coran*, 2. basım, 1991).

Kuran üzerine tematik ve kavramsal incelemeler vardır ama bunlar yinelenen, buna rağmen eğretileme, simgeselleştirme, (mitolojileştirmeden farklı olarak) mitleştirme ile sürekli zenginleştirilen söz dağarcığı içinde kurulan bağlantı kanallarını sonuna dek kullanamamazlar.

Kuran'ın ortaya çıkışından bu yana müslümanların yaptığı pratik ve varoluşsal okuma, metinle beslenen ve metne geri dönüşlerle işleyen bir dinsel bilinç fenomenolojisi için devasa bir belge arşivi sunmaktadır. Bu belgeler, değişen usul ve stratejilerle, İslam'ın girdiği bütün kültürlere ait metinleri içeren ikincil metinlerin sürekli üretimini sağlamaktadır. Heyecan veren ancak bugüne kadar atlanan, metinlerarasılığın karmaşıklığı içindeki Kuran metnini inceleyebilecek olan bir başka alandır bu. Her ayet bir kültürel kodu başlatabilir, aynı şekilde her düşünce sistemi, Aristoculuk'tan kaynaklanan İlahi Kelam-merkezcilik gibi Kuran söylemini soyut ve mantıksallaştırıcı bir kavramsallaştırma içine hapsedebilir. Tüm tefsir tarihi, metinlerarasılığın dinamik perspektifi içinde yeniden ele alınmalıdır.

8.
Bir Kitap haline gelen bu metnin tefsiri nasıl yapılabilir?

DAHA ÖNCEKİ açıklamalarıma yalnızca şu gözlemlerimi eklemekle yetineceğim:

Kuran tefsirinin aşağıdaki iki sorunu toparlayabilecek eksiksiz bir tarihi hâlâ oluşturulamadı:

– Özellikle başlangıç anları üzerinde durarak, hatırı sayılır boyutlarda bir literatürün tarihsel soykütüğünü, şeceresini ve ayrışmasını tanımlamak. Bu alana eğilen çok sayıda kısmi araştırma bulunmaktadır. I. Goldziher Şarkiyatçılığın yolunu açmıştı. Ama bu araştırmanın gecikmesine neden olarak, yukarıda andığımız büyük Taberi (ölm. 923) tefsirinin tefsir tarihindeki yerine yakışır bir şekilde bilimsel inceleme nesnesi olmadığını belirtmek bile yeterli olacaktır. Bu eksiklik müslümanların Kuran'ı çağdaş bilimsel araştırmalara konu etmektense günlük yaşamlarında "tüketmeyi" tercih ettiklerini gösteriyor. Taberi tefsiri dışında, Sünni otorite Fahreddin er-Râzi'nin (ölm. 1209) tefsiri de bilimsel olarak incelenmeyi bekliyor.

– Eski dönemlerden kalma ya da günümüzde yazılan bütün tefsirlerde İslami aklın uygulanma koşullarını incelemek. Bu inceleme teolojik, tarihsel, dilbilimsel postülatların nasıl olup da İslami aklı "Kuran"daki –yukarıda anılan– gösterme/adlandırma düzeyi karışıklığına yönelttiğini sergilemesi açısından temel önemdedir. İki eserimde bu konuya eğilme ihtiyacı duydum: *Lectures du Coran* (çoğulluk kavramı üzerinde önemle durarak) ve *Critique de la Raison islamique*.

Bu son çalışma tüm Kuran "okuması"nın teorik koşullarını (yeniden) tanımlamak için zorunlu olacaktır (bu okumalar çağdaş dilbilimsel anlamıyla alınmalı, *Mushaf*'ın oluşmasından sonra geleneğin ortaya koyduğu okumalar ve metinsel değişkelerle karıştırılmamalıdır; söz konusu okumalar, *kıraat*, 7 ya da 14 yolla sınırlıdır, "Sünnidir" ve nihaileşmiştir).

Klasik tefsir çağdaş dilbiliminin metin ve okuma teorilerinden habersizdi. Taberi tefsirlerinin her birine naif bir şekilde "*yakûlu allah*", "Allah diyor ki: ..." diye başlayabiliyordu; bu da zorunlu olarak her ayeti oluşturan sözcüklerin anlamına ve kuşkusuz semantik içeriğine bağlı olarak tefsirin eksiksizliğinin ileri sürülmesine neden oluyordu. Günümüzdeki tefsirler de bu naiflikten kurtulmuş değiller. Tam tersine, halk kitlelerinin okuryazar hale gelişi, kitabın yaygınlaşması, gazetelerde ve dergilerde yayımlanabilme olanağı tefsir metinlerini herkesin ulaşabileceği hale getirdi; bunun sonucunda da, klasik tefsirlerin zorunlu kıldığı bilgi düzeyi giderek düştü. Klasik *Usul-i fıkıh* çalışmalarının dilbilimsel giriş bölümleri her tür tefsirin dilbilimsel koşulları üzerine canlı ve açık bir bilincin var olduğunu gösterir. Burada, günümüzdeki bağımsızlaşma ideolojileri çerçevesinde Kuran hakkında ve Kuran'dan hareketle yayılan anlambilimsel düzensizlikler ve karışıklıklara bir başka örnek görüyoruz. Bu tür tefsirler bizi Vahiy'in ilk işlevini unutmaya yöneltmektedir: açığa çıkartılmış olanın sözle anlatılamaz özelliğini, yani gizemini yok etmeksizin anlamları açığa çıkartmak; bilgi araçlarını dışarıda bırakmadan, ancak kanıtlamaya da girişmeden göstermek... Kısacası, bu tefsir tarzı insanla Allah arasında soru/yanıta dayanmayan, nesneleri, varlığın gerçeğini anlamlandırabilen bir sonsuzluğa daveti içeren bir ilişki kurma olasılığını ortadan kaldırır. Klasik dönem tefsircileri, tefsirlerinin eksikliklerini dinsel deneyimlerinin özgünlüğüyle telafi ederlerdi; günümüzün militanlarıysa ilahi olandan ve onu vahyeden Söz'ün davetinden uzaklaşmaktadırlar.

9.
Muhammed ne istiyordu?

KİŞİ ve kişilik olarak Muhammed'e yaklaşım Kuran'a yaklaşım kadar çetrefil ve tartışmalı bir konudur. Bu konuda müslümanların tutumuyla Şarkiyatçılar'ın tutumu arasındaki karşıtlık, söz konusu tarafların Kuran metninin tarihi ve İslam hukuku (*fıkh*) üzerine olan tartışmaları kadar güçlüdür. Müslümanlar çoğunlukla coşkulu bir dindarlığın dışa vurulduğu bir ermiş edebiyatı oluşturmayı sürdürürken Şarkiyatçılar da Muhammed'in biyografisine filolojik ve tarihselci eleştirinin yıpranmış yöntemini uygulamakta ısrar ediyorlar. Her iki durumda da Muhammed'in takdim edilişi, Peygamber'in kişiliğinden çok bir dönemin psikolojisi üzerine, bilgiyle uğraşan kadrolar ve kültürlerin önyargıları üzerine bilgi vermektedir.

Muhammed hakkındaki tüm biyografi denemeleri, diğer büyük dinsel kişiliklerde olması gerektiği gibi, geleneğin tarihsel bir olguymuş gibi gösterdiği mitik hikâyeleri ve dinsel bilinci canlı kaynağından koparan kuru eleştiriyi aşmak için, mitik bilgiyle tarihsel bilgi arasındaki ilişkileri aydınlatmakla işe başlamalı. İbn İshak'ın (ölm. 767) yazdığı, *Sîret* adıyla tanınan ilk biyografi denemesi mit ile tarihi harmanlayan ilk eser olarak karşımıza çıkmakta. Bu nedenle, mitik *Sîret*'i, tarih psikolojisinin incelediği prosedürler tarafından belirlenen, Muhammed'in kişi ve kişiliğinin biçimini değiştiren İbn İshak kuşağının özelliklerini göz önünde tutan bir tarih anlayışı içinde değerlendirmek gerekiyor. Bu yaklaşım, geçmişin akli ve hayali algılanışını; kutsalla, mucizeyle, doğal olanla, doğaüstü olanla kurulan ilişkiyi; Allah iradesinin her yerde hâzır ve nâzır oluşunu, sözün yaratıcı gücünü ve görünmez varlıklarla (melekler, cinler, Allah) kurulan iletişimi dikkate alacaktır.

Bizim kültürümüz artık bu mucizevi, boş inançlara dayanan, gerçekdışı, akıldışı, hayali, olağanüstü, masalsı, mitik evrende devinemez. Bu söz dağarcığı kapsayıcı bir anlaşılırlık alanını, yani incelen-

meye açık olaylar ve olgular toplamını kapsayan bir bütünleşmeyi değil, ayrımı, reddi, uzaklaşmayı, dışlamayı yansıtmaktadır.

Ancak, Muhammed'in dinsel deneyiminin ve tarihsel eyleminin ortaya çıktığı, geliştiği yer tam da artık anlayamadığımız bu semiyolojik evrendir. Kuran'ın çürütülemez ancak fazlasıyla imâlı tanıklıklarına, geleneğin öykülerine bakılırsa, bu deneyim eski Ortadoğu'nun kolektif hafızasından (bkz. 18. sure), Ehl-i Kitap'ın yaydığı büyük öğretilerden ve Arap halkının yaşayan geleneğinden, özellikle de Hicaz geleneğinden beslenmektedir.

Yirmi yıllık bir süre içinde, bir değerler patlaması, simgesel dilin toplumsal ve siyasal tavırlara tarihötesi anlamlar yüklediği sürekli bir yaratıcılık (ki hadislerden farklı olarak Kuran söyleminin böyle bir işlevi vardır) gözlemliyoruz. Dolayısıyla, "Muhammed ne *istiyordu*?" sorusunun uygunluğu ve kullanışlılığı üzerine düşünmek gerekir. İstekten söz etmek bir düşünüş, bağımsız bir niyet, hedeflenen şeye ulaşmak için geliştirilmiş bir taktik ve strateji varsayar. Müminler cemaatinin sorumlusu olan Peygamber, Mesaj'ın kalplere ulaştırılması ve yeni dinin kalıcı bir şekilde yayılması için gerekli toplumsal ve siyasal koşulları oluşturmayı düşünmek zorundaydı. Ancak peygamberin isteği Vahiy'in psikolojik bağlamında eyleme geçiyordu; Vahiy ise bir içe doğuş, fışkırma, Ben'i Kuran söyleminin iletişim alanında (Ben/Biz-Sen-Onlar/Siz) sabitleyen bir açımlamaydı.

Bu düşünce düzeninde, Muhammed'in okuma-yazmayı bilip bilmemesi (*en-nebiyyü'l-Ümmî*) Vahiy'in psikolojik ve kültürel çerçevesinin yönünü değiştirmektedir: Okuma-yazma bilmek doğaçlamadan, uydurmadan, serbest çağrışımdan, peygamber söyleminin baş döndürücü düşüncelerinden farklı bir akıl yürütme tarzı öngörür. J. Goody "yazısal akıl"la sözlü aklın arasındaki zihinsel uçurumu göstermişti. Sözlü kültürlerle yazıya dayalı kültürlerin antropolojik açıdan incelenmesinin çizdiği perspektifin ışığında Muhammed'in biyografisi (*Sîret*) yeniden ele alınmalı. Tarihsel İslam'ın büyük icraatlarını arkaya atarak bu biyografiyi oluşturmayı içeren bir yöntem Cemaat'in mitoloji ihtiyacını doyurmak dışında hiçbir işe yaramaz. Şu da bir gerçektir ki, şimdiye değin, dünya üzerine, mitolojiden vazgeçebilen dinsel ya da ulusal hiçbir topluluk/cemaat gelmemiştir.

Muhammed konusunda söylediklerim bütün din kurucu peygamberler, daha genel olarak da Başlangıç Modeli'ni taklit eden Mehdiler, İmamlar ve ermişler için geçerlidir. Bu tür araştırmalarla "tanrısala dair insani deneyim" (Michel Meslin'in 1988'de Cerf'ten çıkan eserinin başlığı [*Expérience humaine du divin*]) üzerine bildiklerimizi zenginleştirebiliriz ancak.

10.
Kuran dışındaki temel eserler hangileridir?

AÇIKTIR Kİ, bir din olan İslam'ın öncelikli temel kaynağı Kuran'dır. Ancak Kuran'ın yanında ikinci bir kaynak ya da temel (Arapça'da *asl*) daha vardır. Bu kaynak, Peygamber'in Allah iradesinin bir aracı, Allah Kelamı'nın bir taşıyıcısı olarak değil Müminler Cemaati'nin bir rehberi olarak söylediği sözlerden, hadislerden oluşan peygamber geleneği, yani sünnettir. Peygamber sürekli bir ilahi esinin etkisi altında olduğundan söylediklerinin tümü ontolojik bir güvence altındadır. Bu nedenle Peygamber'den işitilen sözler, Ashab'ı, İzleyiciler'i tarafından dikkatlice toplandı ve taşınan sözlerin (*metn*) özgünlüğünü güvence altına alan bir râvi zinciri (*isnâd*) oluşturuldu. Bu nedenle Peygamber'in ölümünden sonra, hadisler tıpkı Kuran'a yapıldığı gibi bir araya getirildi ve yazıya geçirildi. Görüldüğü gibi yukarıda andığımız örnekte de, sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçiş söz konusudur. Hadislerin yazıya geçirilmesi Kuran'ın yazıya geçirilmesinden daha fazla zaman aldı. Aslına uygun olarak kabul edilen hadisleri içeren büyük külliyatlar Peygamber'in ölümünden çok sonra, ancak 9. yüzyılda (Hicri 3. yüzyılda) oluşturulabildi. Külliyatların toplanmasının ve düzenlenmesinin üç büyük müslüman cemaat arasında hâlâ süregelen çatışmalara yol açmış olmasının nedeni söz konusu işlemlerin bu kadar geç bir tarihte bitirilmiş olmasıdır. Sünniler Buhari'nin (ölm. 256/870)* ve Müslim'in (ölm. 261/875) iki-özgün (*Es-Sahiheyn*) adıyla tanınan külliyatlarını hakiki hadis kitabı olarak kabul etmektedirler. Buna karşın, on iki imamcı Şiiler, yalnızca Küleyni'nin (ölm. 328/939), İbn Babûye (ölm. 381/991) ve Tûsi (ölm. 460/1067) tarafından tamamlanan eserini *El-Kâfi fi'ilmi'd-din* (dinbilim için yeterli olan külliyat) olarak tanımlarlar. Hariciler ise El-Rabi İbn Habib'in *El-Camiü's-Sahih*'ini (1. yüzyıl sonu / 7. yüzyıl sonu) hadis kitabı olarak kullanırlar.

* Bu tarihlerin birincisi Hicri, ikincisi ise Miladi takvime göre verilmiştir. (ç.n.)

Üç geleneksel oluşum arasındaki açık çatışma iktidarı meşru kılan hadislerin denetimini tekeline alma mücadelesi içinde olan cemaatlerin kültürel kökenleriyle açıklanabilir (bilindiği gibi halifeler Şiiler ve Hariciler tarafından hiçbir zaman meşru kabul edilmemiştir). Rekabetin esas noktası İslam Devleti'nin –Hilafet ya da İmamlık– yönetimidir. Bu tartışma cemaatlerin tanıdıkları külliyatların başlıklarına bile yansır; diğer iki cemaatin külliyatları düzmece (*muhtalak*) kabul edilir.

Müslüman bilginler –hadisçiler, *Muhaddisûn*– bu durumun bilincinde olarak hadis tenkidi bilimini, yani isnatların ve metinlerin tarihsel açıdan doğrulanması işlemini geliştirdiler. Ancak günümüze kadar, İslami gelenek üzerine, sorunu ortaya koyan geleneksel tartışma odaklarını soyutlayarak külliyatların tümünü tarihsel olarak ele alan bir çalışma yapılmadı. Tüm isnatları birbirleriyle karşılaştırarak söz konusu üç geleneğin getirdiği metinlerin aslına uygunluk sorununu yeniden ele alacak çağdaş bir soruşturma yönteminin (metinlerdeki verilerin bilgisayarla değerlendirilmesi), tarihsel eleştirinin kullanılmasını gerektirmektedir.

Şarkiyatçı filolojinin dile getirdiği benzer eleştiriler müslümanlar tarafından kesin bir tavırla reddedildi. Hadis, tıpkı Kuran, Şeriat, İslam öncesi Arap şiiri gibi müslüman bilincinin hassas noktalarından biridir. Müslümanlar Buhari'den ve Müslim'den, Küleyni'den ve Tûsi'den bile önce yapılan tenkitleri yeterli ve değişmez olarak kabul ederler. Bu eleştirileri temel alarak oluşturulan hadis külliyatları, Kuran derlemesi gibi resmi ve nihaidir. Üç resmi külliyatın eşzamanlı olarak ortaya çıkışının kelam çalışmaları açısından yarattığı zorluk ya sessizce geçiştirilmekte ya da her üç eğilimin savunduğu ortodoks ilkeler yardımıyla aşılmaktadır.

Şu andaki durum bundan ibaret. Ancak tüm teolojik öncelikleri dışlayarak belgelerin titiz bir şekilde tarihsel açıdan ele alınışı bizi on asırdan fazla bir süredir skolastik yineleme ve cemaatçi sofuluğun kutsallaştırdığı ablukadan kurtarabilir.

Hadisler hukukun oluşumunda ikincil temeldir (*asl*). Hadis külliyatlarının eleştirel tarzda ele alınması Şeriat'ın iki bilimi (*usul* ve *fürû*) hakkında teorik ve pratik sonuçlara varmamıza neden olacaktır. Burada, İslami Akıl'ın çağdaş eleştirisinin en önemli noktasına temas ediyoruz: Bu, müslüman araştırmacıların epistemolojik açıdan işe girişmesini ve müslüman ülkelerdeki siyasal rejimlerin düşünce, yazma, basma, yayımlama, eğitme özgürlüklerini güvence altına alması-

nı gerektiren coşku verici bir görevdir.

Hadislerin eleştirisi aynı zamanda mezhepler (*fırka*), şeriattan uzaklaşan mezhepler bilimi (*kütübü'l-milel ve'n-nihal*) ve doğal olarak ortodoksi sorununu alevlendirmektedir. İslami Akıl'ın eleştirisinin kültürel, teolojik, felsefi önemini anlatmak için de birkaç söz söylemeliyim.

Peygamber'e atfedilen, Ümmet'in 73 fırkaya ayrılacağını, bu fırkalardan yalnızca birinin Selamet'e ulaşıp diğerlerinin tümünün cehenneme gideceğini söyleyen meşhur bir hadis vardır. Sünniler *Ehl-i sünnet ve'l-cemaa*, sünnete sadık kalan ve Cemaat'den ayrılmayan adını verdikleri kendi cemaatlerinin bu hadiste sözü geçen, Selamet'e ulaşan tek Cemaat olduğu savındadırlar.

Diğer yandan Şiiler de, her şeyden önce İmamlar'ın karizmaları ve yanılmazlığı sayesinde sünneti ve özgün Kuran'ı sürdüren tek cemaat oldukları savındadırlar. Şiiler kendilerini *Ehlü'l-ismet ve'l-adâlet*, İsmet ve Adalet yolunda olanlar, diye tanımlamaktadır.

Son olarak Hariciler de, kronolojik olarak Başlangıç Dönemi'ne (610-632) daha yakın oldukları –aslına uygunluğun güvencesi– savındadırlar. Hariciler Halifelik'i yozlaştıran Emeviler'i tanımadılar ve onlarla savaşmak için Kuran'ın *lâ hükme illâ lillah*, Allah'tan başka hüküm verici yoktur, ilkesi uyarınca ortaya çıktılar (*Harace*'nin anlamı Sünniler tarafından Cemaat dışına çıkmak şeklinde yanlış anlaşılmaktadır). Hariciler, Halifelik ya da İmamlığın doğumdan gelen ayrıcalıkla (Kureyş kabilesinden ya da Haşimiler'den, Peygamber'in ailesinden gelmenin verdiği ayrıcalık) belirlenmesine karşı çıkmaktadırlar. Bu cemaat kendisini *eş-Şurat*, Allah'ın hükmü yürüsün diye kendisini feda eden cemaat olarak adlandırır.

Her üç durumda da, Peygamber Modeli'nden ve Kuran öğretisinden kaynaklanan gereklilikleri taşıyan dinsel bilincin boyvermesiyle karşı karşıyayız. Aynı zamanda bu bilinç, siyasal bir kurum içinde cisimleşmeye, oluşmaya çabalamaktadır: Kuran ve Peygamber tarafından ilke olarak ileri sürülen İslam ülkesinin rehberliği...

Bu açık gerçekler, kendileri de tarihsel gelişimi dinsel mitlerle yüceltilen söz konusu üç ideolojik oluşumdan birinin aktörleri olan vakanüvisler tarafından söylendikleri tarihten çok sonraları kayda geçirilen söylemlerle teyid edildi. 1.-2. / 7.-8. yüzyılda başlayan müslümanların tarihini yüceltme girişimleri, günümüz tarihçilerinin yazılarını da renklendirmeyi sürdürmektedir. Bu da, söz konusu yüceltme-

nin tüm "İslam" tarihinin psikolojik boyutunu oluşturduğunu göstermektedir. İslami aklın eleştirisi bu yüceltmenin ideolojik etkilerini açığa çıkartmalıdır. Arkadaşım Hichem Djaït kısa bir süre önce Collège de France'da 1./7. yüzyıl tarihi üzerine bir konferans dizisi verdi. Ancak, "Yeni Tarih"in tefsirlerini iyi bilmesine karşın, benim çoğunluk İslamı'nın ruhani destanı dediğim olgunun zorlamalarına hâlâ boyun eğdiğini gösterdi.

Her biri "ortodoks" Cemaatler kurmayı başaran üç fraksiyonun hiçbiri bu "ortodoksi"yi tüm müslümanların ortak bir şekilde tanıdığı tek otorite olan Kuran'ın üzerine kuramadı. *Lâ hükme illâ lillah*! Ancak tefsirler arasında farklar olduğunu, Kuran'ı herkesi, her tartışmalı noktayı bağlayan bir ortodoksi oluşturacak biçimde, tek yönlü olarak okumanın güç olduğunu gördük. Ortodoksilerin çokluğunu ve aralarındaki çatışmaları aşmanın olanaksızlığı, her dinde bulunan ideolojik işlevle açıklanabilir. Simgesel malzemeyi tekeline almak için çatışan rakip gruplar (bu simgesel malzeme siyasal iktidarın ele geçirilmesinin ve kullanılmasının temel koşuludur) bu ideolojiden yararlanırlar. Sosyoloji ve dinsel antropoloji, teolojik düşüncenin dinsel "ortodoksi" diye ileri sürdüğü şeyin üzerindeki örtüyü kaldırarak, bunların her grubun üstünlüğünü kabul ettirmek için oluşturduğu ideolojiler olduğunu gösterdi. Ortodoksinin açığa çıkarılan ideolojik işlevinin teolojik söylem içinde bir adı yoktur. Siyasal ve ekonomik güçler arasındaki çatışmanın "görünen" nesnesi ("dini" sıfatı tarafından üzeri örtülen somut nesnesi) olan simgesel sermayeyi de içerecek yeni bir kavram oluşturmak gereklidir. Bu inceleme, İslam'ın ilk yüzyılı kadar İslamcı hareketlerin günümüzdeki girişimleri için de geçerli olacaktır.

11.
Gelenek (Sünnet ve Hadis) nedir?

ÖZELLİKLE sünnet ve hadis konusunda söylenenlerden sonra bu kavram üzerine konuşmak zorunlu hale geldi. Müslümanlara göre sünnet diğer gelenek biçimlerini, özellikle *Tağut*'u –Vahiy öncesi oluşan, dolayısıyla Şeriat ile hiçbir ilgisi olmayan keyfi âdetleri– yok etmiştir ya da en azından yok etmek "zorundadır". Burada, ilk olarak Kuran'ın başlattığı, Vahiy tarafından ortaya konulan ve güvenceye alınan *İlm*, bilim ve bilgi ile Arabistan örneğinde Cahiliye denilen, toplumların eski gelenekleri arasındaki çatışmayla yeniden karşı karşıyayız.

Kutsal kitaba dayalı dinlerin yazı geleneği gördüğümüz gibi Ehl-i Kitap olarak adlandırılan kavramı ve tarihsel pratiği oluşturdu. Kurumsal iktidarlar, İslam'da olduğu gibi Hıristiyanlık'ta da (Yahudilik İsrail devleti kurulana değin devlet deneyimi yaşamadı) dinsel ya da seküler yazılı Kanun'u yazılı olmayan âdetlerin, yerel, bölgesel geleneklerin yerine ikame etmeye çalıştı. Antropologların dinsel ya da seküler merkezi iktidarın bastırdığı, görmezden geldiği bu geleneklere özel bir önem vermesi gerekir. Çok eski bir âdetin ya da bir inancın yazılı geleneğin içine girebileceği ve onun içinde kutsallaşacağı gelenek katmanları vardır. Günümüz müslüman toplumlarında Şeriat konusunda çalışan bir uygulamalı sosyoloji her zaman üst üste gelmeyen ancak İslami gelenek çerçevesinde karşılıklı ilişki halinde olan üç düzeyle karşılaşacaktır:

– Birinci düzey, derin düzey, toplumların etnografik araştırma ve antropolojik açıklamayla kavranılabilecek kültürel ve örfi platformudur.

– İkinci düzey, İslam hukuku olarak adlandırılan hukukun dilinde "zâhir" denen ama etnografik düzeyle olan kökensel ilişkileri nedeniyle önemli bir karmaşıklık taşıyan "bâtın'a", yaşanan gerçekliğe atıfta bulunan düzeydir. Örneğin kadının konumuyla ilgili her şey, sarih düzeyin bastırdığı ve kabul etmediği yaşanan gerçekliğin etkisini

geniş ölçüde taşımaktadır. İslam hukuku olarak tanımlanan hukukun eleştirisini ele almak için ikinci düzeyin incelenmesi İslami Akıl'ın eleştirisinin ayrı bir bölümünü oluşturmalıdır.

– Üçüncü düzey Türkiye'den Sudan'a, Suudi Arabistan'a, Pakistan'a, Cezayir'e, Tunus'a, vs. dek değişik koşulları temsil eden örneklerde çağdaş yasaların yukarıdaki iki düzeyle bir arada var olmasıyla oluşan düzeydir. Sudan'da ve Mısır'da Şeriat'a geri dönüşü amaçlayan çeşitli uygulamalara ve çağdaş hukukun toplumun birçok alanına girmesine karşın hâlâ bu hukuksal yapılar hiçe sayılarak kadınların sünnet edilebilmesi bu düzeye istinaden açıklanabilir.

Bu soru bir öncekinin devamı niteliğindedir. Sünnet ve hadisler Cemaat için herşeyi özetlediğinden, gerçeğe dair her türlü savı, tüm değerleri, Tanrı tarafından vahyedilen ve Peygamber tarafından öğretilen davranış kurallarını içerdiğinden, ne kendisine bir şey eklenebilir ne de kendisinden bir şey eksiltilebilir. Sünnet ve hadisler tarafından onaylanmayan tüm yeni uygulama ve düşünceler, yenilik getirme (*bidat*) olarak tanımlanıp reddedilmelidir. Müslümanlaşan halkların geçmişi ve aralarındaki ayrımlar doğal olarak Kuran'da ve hadislerde öngörülmeyen durumlar ortaya çıkardı. Bu durumları sünnete dahil edebilmek için Peygamber'in bir sözüyle, bir akıl yürütme tekniğiyle, hukuksal *kıyas* yoluyla (Peygamber'in kuşağının, geçmişteki din büyüklerinin, *Es-selefu's-Sâlihin*'in dönemindeki temel bir olaydan, *asl*'dan yapılacak bir hukuksal çıkarımla) onları onaylamak, kutsallaştırmak gerekiyordu.

Kelamcı-fıkıhçıların yeniliklere karşı yürüttükleri savaş, özellikle İmparatorluk döneminde (661-1258) "Klasik İslam Medeniyeti"ni oluşturan düşüncelere, âdetlere, davranışlara karşı "Sünni" dogmaları, sünnetin ve hadisin bütünlüğünü korumayı öngörüyordu. Özellikle Hanbeli mezhebinden gelen, bugün Suudi Arabistan'daki Vehhabi Uleması tarafından temsil edilen mutaassıplar, sünneti her türlü yeniliğin karşısına koyarlar. Ayrıca, Şeriat'ın herhangi bir metniyle, sünnet ve hadisin bilinen bir öğretisiyle çelişmeyen yenilikleri kabul eden ılımlılar da Hanbeli mezhebini temsil eder konumdadır.

Sünnet/yenilik çifti yalnızca kelam ve fıkıh terimleriyle incelenmemelidir. Daha genel bir açıdan bakacak olursak sünnet/yenilik çifti birçok etno-kültürel topluluğun ya egemenliklerini artırmak ya da yabancı unsurların girişini engellemek için çatışma içinde olduğu tüm toplumların özünde bulunan diyalektiğe atıfta bulunmaktadır. İslam

Devleti kendini iki alternatif durumda bulmuştur: Fetih dönemlerinde kelamcı-fıkıhçılar İslam'a yeni katılan halkların katkılarını İslami bir çerçeveye sokmaya çalıştılar. Diğer yandan İslam'ın kökenlerini sarsabilecek yenilikler içerdikleri düşünülen "kimlikler" karşısında Şeriat'ın üstünlüğünü korumak gerekiyordu. Halifeliğin ortadan kalkmasından, İmparatorluğun doğusunda ve batısında yabancı güçlerin yükselişe geçmesinden sonra zayıflayan ve birkaç kentsel merkeze sıkışan İslam Devleti, sünnet kavramı üzerinde ısrar ederek korunma araçları geliştirmek zorunda kaldı. 18. yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkan Vehhabi hareketi, parçalı yapıların yeniden önem kazandığı toplumun siyasal bütünleşmesine dinsel bir temel oluşturmak için sünnet/yenilik diyalektiğini yeniden canlandırdı. Aynı şekilde, sömürge hakimiyeti döneminde Batı'nın dayattığı yeniliklere karşı verilen savaş da İslami kimliği korumanın bir yoluydu... Müslüman Kardeşler'in daha 1930'larda başlattığı İslamcı hareketlerle birlikte, Batılılaşma'nın geçersizliğini ilan etme çabası bir siyasal mücadele boyutuna ulaştı; bu mücadelede, sünnet/yenilik diyalektiğinin tamamen dinsel nitelikte olan meseleleri, militanları bir araya getiren işaretlere dönüştü.

Her zaman olduğu gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihinde de yukarıda İslam için anlattığımız tutumlara eşdeğer tutumlar bulunabilir. Yüzyıllarca gettolara kapatılan yahudiler Rabbi geleneklerini bu geleneğe uymayan düşüncelerin ve tutumların girişini bağnazca engelleyerek sürdürdüler... Hıristiyanlar 16. yüzyıldan bu yana modernizme ve sekülerleşmeci güçlere karşı kavga verdiler. Bu tutumun psikokültürel çerçeveleri tüm Kitap/kitap toplumları için kaydettiğimiz tutumların aynısıdır.

12.
Kuran ve Hadisler İdeal İnsan Cemaati'ni nasıl tanımlar?

BU SORU aynı zamanda hoşgörüyle, gayrimüslimlere bakışla ve özellikle Halifelik döneminde yahudilere ve hıristiyanlara uygulanan "zimmi" statüsüyle ilişkilidir. Ayrıca sorunu tüm toplumlarda gündemde olan insan hakları sorunuyla birlikte ele almak gerekir.

Yalnızca burada andığımız sorunların önemi ve yakıcılığı bile ayrı bir kitap konusudur. Bir gün, "İslam"'ın kültürel, siyasal ve toplumsal tarihinin ışığında Ebu Hâyyân et-Tevhidi'nin 4./10. yüzyıldaki şu haykırışını ele alan bir eser yazılacağını hayal ediyorum: İnsan, insan için bir meseledir.

Daha işin başında kendimize şu soruyu sormamız gerekiyor: Hangi anlaşılırlık alanı ideal insan cemaatinin kurulması, dinsel özgürlük ve insan hakları konusundaki ağır sorunlara kesin çözümler getirebilir? Benim yanıtlarım bağlamında önemli bir dinsel geleneği ele aldığımızda, bilginin teorik koşulları –ya da söylemin epistemolojik yeri– hakkındaki endişelerim anlaşılabilir. İslam Geleneği'nin, Hıristiyanlık ya da Yahudilik Geleneği gibi tarih boyunca beliren tüm sorunlar karşısında Mutlak Yetkili konumunda bulunma ayrıcalığına sahip olduğu sanırım anlaşılmıştır; yalnızca Gelenek, bu dünyada ve ahirette bizi Selamet'e götüren Doğru Yol'a ulaştıracak değerlere, inançlara, hareket modellerine yanıt olacak "doğru" ilkelere ve yönteme sahiptir. Gelenek, "doğru" yöntembilimin tekeli olma işlevini yüklenerek, aynı zamanda kendi Otorite'sinin uygulanışına yardımcı olmak zorunda olan bilimsel disiplinler üzerinde egemenlik savında bulunmaktadır. Otorite'nin uygulanmasıyla sorumlu olan din bilginleriyle tarih, sosyoloji, psikoloji, dilbilimi, semiyoloji, vs. gibi temel disiplinlerin uzmanları arasındaki, çaresi bulunamayan gerilimin nedeni budur.

Bu gerilimi aşmak amacıyla, kanıt getirme yöntemlerini, Gelenek'in içeriğini, hem bizler hem de geçmişteki din büyükleri için eleştirel bilgi felsefesinin kanunlarını üstün hale getiren genel bir analiz

içinde değerlendirmeyi sürdüreceğim. Bu felsefenin kanunları, ideolojik bağlanmalar karşısında, sufiliğin en iyi şekilde tanımladığı "Allah'ın hakları" (*hukukullah*) ile aynı aşkınlık, yani bağımsızlık düzeyinde yer alır.

Öyleyse Kuran'ın ve sünnetin yanıtlarından yola çıkalım: İdeal insan cemaati önceleri küçük, zayıf, mazlum bir topluluk olan, Allah'ın inayeti ve Vahiy ile sürekli aydınlatılan Peygamber'in eylemiyle genişleyen Ümmet-i Muhammed'dir. Peygamber'in ölümünden sonra, onun naipleri –Halife ve/veya İmam– ruhani mirası büyük bir saygı ve titizlikle korudular. İslam'ın tebliğinin yayılmasını sağladılar. Dünya tarihi içinde, Ümmet'in Peygamberlerin Mührü (*Hâtemü'l-enbiyâ*) üzerine kazınmış olan Vahiy'in taşıyıcısı, şahidi ve faili olması davasını sağlamlaştırdılar.

Söz konusu Ümmet'in Kuran söylemine özgü olan iletişim alanında nasıl yer aldığını göstermiştik: Önceleri Muhammed'in muhaliflerini belirten "onlar" –Kuran düzeyinde inananları ve inanmayanları kapsayan "Sizler" ile inkâr edenleri, karşı koyanları tanımlayan "onlar" şeklinde farklılaşarak– ilahiyat bağlamında genişleyerek tüm gayrimüslimleri içine alır hale geldi. Ümmet'in, İdeal Cemaat'in toplumsal (Arabistan), tarihsel (İmparatorluk haline gelen İslam Devleti) ve teolojik (Kuran söylemi ve onun kelam-fıkıh olarak yayılımı) kökenleri bunlardır.

Bu Ümmet'in mensupları Kuran'a dayalı antropolojinin temel davranış kalıplarını en uygun şekilde yeniden üretmekle yükümlüdür. Kuran'ın birçok yerinde, insan, insanlar, insan cinsi (*insan, en-nâs, beni adem, el-beşer*) kavramları anılır. Melekler, cinler ve Şeytan bir yana, Allah en çok insanı yaratmak için uğraş göstermiştir. Ümmet'in ideal mensubu, psikolojik, manevi ve bedensel olarak (gündelik dini-davranışlar yoluyla), bu yaşanan, deneysel ilişki içerisinde, Kuran söylemi tarafından aktarılan ve her bireysel varoluşta yeniden üretilen bu ilişki içerisinde oluşturulur. Bu insan için kalp ruhun, nefsin ve vücudun bütün güçlerinin toplandığı derin bir "ben"dir. Diğer duyular terbiye edilir, ayetlerin insana gösterdiği dinsel anlamları algılayacak biçimde eğitilirse Allah Kelamı kalpte yankılanır, ruhani duyu açığa çıkar. Burada ayetler evreni, dış dünyayı, dindışı tarihi Allah'a bağlayan, böylece Yaratıcı Emir, *kün, fiat** ile yaratılan nesnel dünya ara-

* Arapça *kün* ve Latince *fiat*, "olmak" fiilinin emir kipleridir. (ç.n.)

sındaki uçurumu kapatan işaret-simgeler işlevi görürler.

Bu şekilde ortaya konulan, Kuran antropolojisinin modelleri ve tanımlarının mümkün kıldığı İdeal Cemaat kavramı, temel unsurlarıyla Doğu Kiliseleri Babaları'nın İdeal Cemaat kavramını anımsatmaktadır (bkz. Thomas Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien* [Hıristiyan Doğunun Maneviyatı], Roma, 1978). Bu cemaat enerjisini, tutkusunu, tarihleri aşan varlığını, kısmi olarak ve yer yer çağa uyarlanma becerisini (sufi tarikatlar), zaman-mekânı –daha önce de belirttiğimiz gibi– kutsal/dünyevi, önce/sonra olarak ikiye ayıran başlangıçtaki mitik bir Zaman'a ve Olay'a yaptığı atıftan alır. Mitik görüş, Asr-ı Saadet'de yaşayan seçkin kuşağın bildiği tüm olayların, tüm sözlerin, tüm örneklerin ideal bir şekilde iletilmesi koşuluyla tamamlanmaktadır: Takipçiler, arkadaşlar/sahabeler görüp duydukları her şeyi anlatacaklar, böylece ideal cemaatin sürekliliğini ve ruhani niteliğini besleyeceklerdir. Mitik kaynaklı diğer bir koşul da, Allah Kelamı'nın tüm anlamlarını en açık biçimde, hukuk söyleminin kesin ifadeleriyle açıklamaları için âlimlere verilen "ilmi" sorumluluktur.

İdeal Ümmet, mitik bir bilincin yukarıda andığımız temel koşulları olmaksızın tarihsel varlığını sürdüremez. İdeal Ümmet, Asr-ı Saadet tasarımından kaynaklanan bir etkiye ve tarihsel anlatıma sahiptir. İşte bu nedenle günümüzün İslami söylemi Asr-ı Saadet Modeli'nin "tarihsel" geçerliliğini benimsetmek için çaba göstermektedir. Mitin aktörlerin bilincini harekete geçiren ancak bu bilincin gerçek tarihsel üretimiyle özdeş olmayan işlevini reddeden İslamcı militanlar bir yandan esinlenmek istedikleri Asr-ı Saadet'ten bir yandan da tarihsel eylemin pozitif güçlerinden uzaklaşmaktadırlar.

Şimdi, anakronizmin son derece yaygın hatasına düşmeden, hoşgörü, gayrimüslimlerin konumu ve insan hakları sorununu ele alalım. İsrailliler ile Araplar'ı birbirine düşüren çatışmada, İslam'ın klasik çağına hoşgörüsüzlük, şiddet, insan hakları ihlali suçlamaları yöneltilerek, söz konusu döneme hâlâ tam anlamıyla uygulanması sağlanamayan kavramların modern, yeni anlamlarıyla saldırılmaktadır. Ayrıca, türlü kökenlerden, türlü mezheplerden gelen tartışmacılar burada inatla kurmaya çalıştığım tarihsel gerçekliği bilinçli olarak bilmezden gelmektedirler. Mitik yapılar, göstergebilimsel temeller, yorumsamacı durum, ruhani disiplinler, taklide dayanan yapılar (ki bunlar hem İdeal Cemaat'in bilincini oluşturup hareketlendirir, hem de Kitap/kitap toplumlarının tarihlerini oluştururlar) yahudilerde, hıristiyanlarda ve müslümanlarda ortaktır. Bu geleneklerden birine yönelen her türlü eleştiri, ister anakronik ister yerinde olsun diğer ikisine de ulaşmaktadır (Yine de en azından kölelik, yabancının konumu, vs. gibi konularda, toplumsal olarak azınlıkta kaldığı ve devlet dayanağına sahip olmadığı için Yahudilik'i ayırıyorum).

Hoşgörü kavramı, Hakikat'in felsefi eleştirisinden ayrılamayacak modern bir kazanımdır. Müslümanlar da hıristiyanlar da vahyedilmiş, biricik, mutlak, değişmez, tarihin dışında yer alan bir Hakikat'e, inançlarını bu Hakikat'in kurucu dogmaları içinde ifade edenlerce anlaşılabilen bir Hakikat'e sahip çıktıkları iddiasında bulundular. Yahudiler ve hıristiyanlar İslam'ın ilk dogmasını, Kuran'ı, insanlara Allah'ın Resulü Muhammed aracılığıyla iletilen Allah kelamını tanımadılar. Aynı tavrı yahudiler hıristiyanlara, hıristiyanlar da hem yahudilere hem de müslümanlara gösterdi. Vahiy'in bu tanımından hareketle ilahiyatların ve sosyopolitik düzenlerin birer karşılıklı *kültürel ve hukuksal dışlama sistemi* olarak işlediklerini söyleyebiliriz. Dışlamanın karşılıklılığı esastır ve bunun istisnası yoktur. Yasal bir eşitlik zemininde bilinçlerin karşılıklı olarak alışverişe girmeleri ancak üç ilahi dinin geliştirdiği teolojik Hakikat kavramıyla epistemolojik, dolayısıyla zihinsel bir kopuştan sonra mümkün olabilecektir.

Her dinin hukuksal-teolojik düzeninde, açık bir hoşgörüye dayanan iyi kötü insancıl uygulamalarla birlikte sert, acımasız tutumlara rastlanmaktadır. Bu bağlamda İslami düzen kesinlikle en kusurlu düzen değildir. İslam'ın belli bir tarihsel dönemdeki uygulamalarını ve anlayışını aklamaya çalışan bir hatırşinaslık içine girmeksizin, tarihçilerin eserlerinden hareketle, İslam etiğinde kölelere yumuşak davranma, Ehl-i Kitap halkların dinine saygı duyma kaygısının olduğunu teslim etmeliyiz. Bu etik, inanç ve ibadet özgürlüğü tanımasına karşın "hak dini"nin (Kuran'da *dinü'l-hakk*, çeşitli Ehl-i Kitap halklarla birlikte yaşamak durumunda kalan tarihsel İslam) rakiplerini siyasal ve toplumsal olarak küçük gören hukuksal kuralların ötesine geçmiştir. Zimmi statüsü içinde kısıtlanmış da olsalar, yahudilerin ve hıristiyanların zengin bir polemik literatürüyle Selamet'e kavuşacak İdeal Cemaat oldukları savlarını yinelemeyi sürdürdüklerini gözden kaçırmamalıyız. Üç tektanrılı dinin arasındaki egemenlik ilişkilerini ve iletişimi "hakiki dini" diriltmek, yaşatmak, savunmak amacıyla oluşturulan bu rekabet çerçevesinde okumak gerekir. Hoşgörü düşüncesi son derece yavaş, güç koşullarda ve iğreti bir biçimde, engizisyonun, şidde-

tin, Batı'da denildiği şekilde din savaşlarının taşkınlıkları arasında gelişti.

Hoşgörü üzerine söylediklerimiz tamamen insan haklarını kapsamaktadır. Kutsal Yazılar'da toplanan Vahiy'de insan kişiliğinin hukuk öznesi, Allah'a ve benzerlerine karşı bazı görevlerle sorumlu bir varlık olarak belirtildiği bir gerçektir. Dinde bulunan "benzerler" kavramı kuşkusuz kişinin dinsel inançlarından ve felsefi konumundan bağımsız olarak tanımlanan modern bir kavram olan yurttaşı kapsamamaktadır. Vahiy'in öngördüğü kişi kavramı bir dogmalar bütününe bağlanan ve bu bağlılığını "Allah'ın haklarına" kesin saygıyla belirten inananı belirtmektedir. "Benzerin" hakları, öncelikle Allah'ın haklarını gözetmekle yükümlü olan müminlerin vazifesi olarak tanımlanır. Hak/vazife çifti toplumsal genişleme açısından yitirdiğini (Kâfir ya kendisiyle savaşılan ya da düşük bir statüde yaşamasına izin verilen kişidir) etkinlik ve ruhani içerikle kazanmaktadır.

Kuran'ın dokuzuncu suresi, toplum içinde insanların (mümin ve mümin, mümin ve kâfirler, mümin ve Ehl-i Kitap) arasındaki hak/vazife çiftinin teolojik ve sosyopolitik uygulama alanını açıkça belirlemektedir. Ama hak/vazife çifti ancak Alah'ın haklarına saygı varsa bir değer taşımaktadır.

Dokuzuncu sure kronolojik olarak en son surelerden biridir. Muhammed yandaşlarıyla birlikte muzaffer olarak Mekke'ye yeni girmiştir. Müslümanlar, artık Allah'ın Evi olan Kâbe merkezli eski Arap dininin simgelerini yeni dinsel ifadeye uygun olarak düzenleyebileceklerdir. Müşriklerin müminlere karşı bir zafer kazanmaları tehlikesi bertaraf edilmiştir. O halde mevcut toplulukların, yeni Ümmet'in çekirdeğini oluşturan müminlerin, Ehl-i Kitap'ın ve müşriklerin, özellikle Peygamber tehlike altındayken savaşta (*cihad*) taraf olmayı reddeden Bedeviler'in hakları ve görevleri belirlenebilir.

Şu ayetleri okuyalım:

"Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin..." (5. ayet).*

"Nasıl olabilir ki ! Onlar size galip gelselerdi, sizin hakkınızda ne ahit, ne antlaşma gözetirlerdi. Onlar ağızlarıyla sizi razı ediyorlar, hal-

*, ** Arkoun'un metninde bu iki ayetin devamı bulunmadığından ayetlerin tümünü vermedik. (ç.n.)

buki kalpleri (buna) karşı çıkıyor. Çünkü onların çoğu yoldan çıkmışlardır" (8. ayet).

"İman edip de hicret edenler ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler, rütbe bakımından Allah katında daha üstündürler. Kurtuluşa erenler de işte onlardır" (20. ayet).

"Ey iman edenler ! Eğer küfrü imana tercih ediyorlarsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi (bile) veli edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin kendileridir" (23. ayet).

"Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın" (29. ayet).

"(Ey Muhammed!) Onlar için ister af dile ister dileme; onlar için yetmiş kez af dilesen de Allah onları asla affetmeyecek. Bu onların Allah ve Resûlünü inkâr etmelerinden ötürüdür. Allah fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez" (80. ayet).

"Eğer Allah seni onlardan bir gurubun yanına döndürür de (Tebük seferinde Medine'ye döner de başka bir seferde seninle beraber) çıkmak için senden izin isterlerse, de ki: Benimle beraber asla çıkmayacaksınız ve düşmana karşı benimle beraber asla savaşmayacaksınız! çünkü siz birinci defa (Tebük seferinde) yerinizde kalmaya razı oldunuz. Şimdi de geri kalanlarla (kadın ve çocuklarla) beraber oturun!" (83. ayet).

"Sorumluluk ancak, zengin oldukları halde senden izin isteyenleredir. Çünkü onlar geri kalan kadınlarla beraber olmaya râzı oldular..."** (93. ayet).

Surenin tümünü okumak gerekirdi aslında. Sure son derece nazik sorunlara neden olmakta, çünkü doğrudan, somut, bazen neredeyse hukuksal, hatta askeri bir üslupla, toplumsal kategorileri kelam-fıkıh tarafından belirlenen statüleriyle birlikte tanımlamaktadır. Bu sure karşısında, kişi tüm söylenenlere birinci dereceden önem atfederek, bu ayetleri bir kanun haline getiren İslam dinine dair olumsuz bir imge kurabilir. Ancak böyle bir okuma anakroniktir, çünkü günümüzün insan hakları felsefesini geçmişe yansıtarak bu surenin verdiği temel önemde ve *henüz aşılmamış* olan dersi gözden kaçırır. Ancak, bugün insan hakları söylemlerinde varlığını sürdüren güçlükleri ortaya çıkaracak modern bir okumanın müslüman kelam düşüncesi tarafından da yapılmadığını belirtmeliyiz.

Söz konusu zorluğun yaygınlığını UNESCO'nun yayımladığı kitaptaki (*Philosophical Foundations of Human Rights* [İnsan Haklarının Felsefi Temelleri], UNESCO, Paris, 1986) katkıları okurken ölçebiliyoruz. Değişik ideolojilere ve uluslara mensup yazarların tümü, 1789'dan bugüne yayımlanan hiçbir insan hakları beyannamesinin devletlerden bağımsız bir Üst Mahkeme tarafından oluşturulan ve uygulanan yaptırımlara sahip olmadığı, bu yaptırımların yerel kültürlerin tabularını ve tanımlamalarını aşamadığı için milyonlarca insan üzerinde etkisiz kaldığı hususunda birleşmektedirler. Ancak bu tür muhtemel bir mahkemenin kurucu metni, 9. surenin tamamında açıkça belirtilen, henüz aşılamamış ve belki de aşılamayacak olan zorlukla karşı karşıyadır.

Kuran yalnızca insan haklarını değil, insanlığın Selamet'ini de güvenceye alan "ölçütleri" kesin bir ifadeyle dile getirmektedir. 20., 71.-72., 112. surelerin konusu budur; *Ben/Biz-Siz* ilişkisi içinde doğrudan müminlere seslenen sureleri de bunlara eklemek gerekir. 9. surede ortaya konulan ölçütler ise daha açıktır: Müminlerin yerine getirdikleri olumlu şartlar karşısında, hiçbir hakka sahip olmayan muhaliflerin olumsuz tutumları bulunur. Müminlerin henüz güçlü olmadıkları bir anda onlara katılmayı reddeden muhalifler yenilmeli, Cemaat'ten atılmalıdır.

9. surenin önemi, savaşa gitmeyi kabul eden yoksul, yoksun, ezilen toplumsal tabakalar ile (krş. yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine adanan zekâtı anlatan 60. ayet, Peygamber'i izleyen muhacirler ve ensar hakkındaki 117. ayet) kendini yükten kurtarmak için çeşitli bahaneler bulan zenginler ve yanlış inançlarını terk etmeyen Bedeviler arasındaki çatışmalar sırasında bir insan hakları söyleminin ortaya çıkmış olmasıdır. 1789 Fransız İnsan Hakları Beyannamesi de benzer koşullarda oluşmuştur. Her iki örnekte de sözü geçen insan hem evrensel, soyut insan hem de geri döndürülemez bir biçimde bölünmüş bir toplum içinde somut, toplumsal ve ideolojik olarak tanımlanmış insandır. Kuran'da müminler ve müşrikler arasında bir ayrıma gidilirken, Devrim'in söylemi de yükselen burjuvazi ile ayrıcalıklıları (soylular + ruhban) ayırmaktadır.

Kuran'daki konjonktürel ölçütler (yoksulluk, soydan gelen sosyopolitik hiyerarşi, eski düzenin kutsal değerlerinin etkisini ve saygınlığını yitirmesi) şu "kesin" ölçütlerin işin içine girmesiyle aşkınlaştırılmıştır: Allah'ın, Tek, Ölümsüz, Adil, Her Şeyi Gören, Kurtarıcı, Ba-

ğışlayıcı, En Güçlü, tevbe eden ve ahde vefa gösteren herkesi Kabul Eden Allah'ın davası. İnsanın yaptığı mücadelenin etkili ve değerli olmasının, kutsal sayılmasının tek koşulu Allah yolunda, ona göre mücadele edilmesidir.

Aşkınlık ve Mutlaklık söylemi, bireyin babanın ve kardeşlerin, kabilenin ve aşiretin, servetin baskısından uzak bir şekilde yükselmesi için sonsuz bir alan açar. Birey, Ahit içinde yaşanan itaat-aşk ilişkisi bağlamında güvenceye alınan bir özgürlük ortamı içinde, özerk ve özgür bir kişi olur. Bu şekilde özgürleştirilen kişinin bilinci, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi başka bir insan bilincinin aracılığından geçmez; buradaki ontolojik ilerleme doğrudan, tam ve geri döndürülemez bir ilerlemedir. Müslüman hakimin duruma göre verdiği karar kendi bilincinin dışındadır. Hakimin kararı cemaate katılan kişinin bilincini doğrudan doğruya Allah hükmüyle ilişkiye sokar. Hakim bu hükmü dile getiren kişidir, Halife ya da İmam ise bu hükmün uygulanacağının güvencesidir.

Kuran söylemi, özgür kişinin serpileceği, biçimleneceği, ortaya çıkacağı bir alan olarak; bu kişinin özel ikametgâhının, ailesinin, mallarının, hayatının güvencesi olarak etkililiğini ispatladı. Kişi bunu seçilmiş temsilciler ya da genel oyla (1789'da Fransız Devrimi'yle kurulan ulus egemenliği) yönetilen sivil bir toplumun "yurttaşı" olarak değil ezeli ve ebedi bir Ahit'te Allah ile birlikte taraf olarak elde eder.

İngiliz ve Fransız Devrimleri'yle birlikte ne gerçekleşmiştir? Fransızlar 1989 yılı boyunca Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yılını kutladılar. Bu konuya dair algılama biçimlerini; bu büyük Başlatıcı Olay ile onun tarihsel öncülleri, Fransa, Avrupa ve dünyadaki uygulamaları arasındaki ilişkileri anlamak için her töreni, her söylevi, her etkinliği, her çağrıyı tek tek incelemek ilginç olacaktır.

Başkan Edgar Faure'un, ölümünden kısa bir süre önce, Fransa'da temsil edilen büyük dinlerin ulularını çağırıp Devrim'e bakışlarını ve *bugünkü* değerlendirmelerini almak gibi harika bir tasarısı vardı. İki Yüzüncü Yıl komitesinin yeni başkanı ne yazık ki kendini bu tasarıyı uygulamakla görevli hissetmedi. Oysa bugünün kültürel, entelektüel ve tarihsel ikliminde, kişilerin bilincinde Tanrı haklarına saygıyla bir tutulan insan haklarından genel oy uygulamasıyla iktidara gelen insanların takdirine bırakılan haklara geçişteki simgesel çatışmalar üzerinde düşünmekte yaşamsal ve ivedi bir çıkar bulunmaktadır. Tarihçiler, sosyologlar, antropologlar olarak, zamansal olarak art arda gelen

iki sisteme dair karşılaştırmalı tablolar oluşturabiliriz. Bu iki sistem inananların bilinçlerinde birlikte var olmaktadır. Ancak, 1789'daki büyük kopuştan beri, bu bilinçlerde eşitsiz bir çatışma meydana gelmiştir. Bir yanda hiçbir zaman tamamlanmayan bir demokrasi inşası, öte yanda ise Vahiy'in insan kişiliğini ortaya çıkaran, kuran, yaratan bir alan olma işlevini yerine getirmeyen bir ruhani otorite bulunmaktadır. Halbuki Vahiy'in bu işlevi ortaya çıkarılsa inanan/inanmayan arasındaki dogmatik ayrım, Vahiy'in devrimci özünü ortaya koyan ilkeler olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik tarafından yıkılacaktır.

İlahi dinlerin toplumsal ve siyasal eşitsizliklere son vermek amacıyla onların simgeselliklerini dışlayan devrimci fenomene karşı söyleyebileceği şey, tüm devrimlerin devrimci gayenin aşkın ya da en azından tarihötesi menzilini sınırlayan bir tarihsel çerçevede gerçekleştikleri olacaktır. Peygamber'in kendisini yok etmeyi amaçlayan muhaliflere karşı savaşması devrimcilerin kararlaştırdıkları idamlar kadar kaçınılmaz bir durumdur. Bu tutum, tarihsel olarak insanın yaşadığı koşulları değiştirmeyi hedefleyen öncü bir bakışın *yaşaması* için ödenen insani bedeldir. Dinlerin ve büyük seküler devrimlerin tanımak ve aşmak zorunda oldukları ortak güçlük, hiyerarşileri ve eşitsizlikleri sağlamlaştırmak ya da yeni hiyerarşi ve eşitsizlikler kurmak adına, insana dair olumlu tasarıların ruhbanlar ve devlet tarafından ortadan kaldırılmasıdır. Günümüzün "İslami" cumhuriyetleri, Batı'nın liberal demokrasileri, lafta halkçı olan halk demokrasilerinin ağır yenilgileri buna örnektir.

Tüm devrimlerin ve vahyin ortak ruhani ahlak kalıpları arasındaki bu hassas koşutluk, her iki taraftan ilahiyatçılar, kutsallığa bir işletmeci gibi yaklaşanlar ve militan laikliğin rahipliğine soyunanlar tarafından kabul edilemez bulunacaktır. Sonuçta, ya bir taraftan ya da öbür taraftan yönlendirilen, ama Vahiy'den (her türlü dogmatik duvarın dışında olan Selamet Tarihi'nden) İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleriyle başlayan seküler devrimlere giden tarihsel yolu tümüyle doğru bir şekilde ele almayı sağlayacak bir anlaşılırlık alanında değerlendirilmemiş olan kavramlar ortaya çıkmaktadır. Aşağıda beş noktaya ayırarak sorduğum –ve özellikle kışkırtıcı bir şekilde oluşturduğum– sorunun cevabı böyle bir alanda bulunabilecektir:

1) Seküler devrim yeni bir siyasal, toplumsal, simgesel düzeni muzaffer kılmak için Vahiy'in ölçütlerinden farklı olarak hangi felsefi ölçütleri ikame etmiştir?

2) Vahiy, kişiyi ilahi deneyime dahil ediyordu. Vahiy söyleminde dile geldiği biçimiyle Tanrı'nın haklarının etik önceliğinin ve ontolojik ilkselliğinin içselleştirilmesi, kişinin haklarına saygı duyulmasının güvencesiydi.

3) Kelam söylemi, vahiy söylemini yalnızca "Sünni" müminlerin Vahiy'in tanıdığı haklardan tümüyle yararlandığı dogmatik bir kapanmaya dönüştürür. Böylece, Vahiy'in ortadan kaldırmayı amaçladığı toplumsal hiyerarşi; siyasal, ekonomik ve kültürel eşitsizlikler yeniden oluşur. 9. surenin kelam ve fıkıh düzleminde okunuşu dogmatik bir kapanmaya yol açmaktadır, oysa bu surenin Kuran söyleminin genel düzenine bağlanışı kişinin ruhani yönelime açılmasını sağlayacaktır.

4) Seküler devrim (örneğin 1789, 1917, 1952 Mısır devrimi... aslında devrimlerin insan varlığını simgeleştirme kapasitelerine göre bir devrimler tipolojisi oluşturulmalıdır) kendilerini Vahiy'i yorumlamaya yetkili gören, dogmatik kapanmanın denetimini elinde tutan kişilerin kutsallaştırma erki yardımıyla oluşturdukları hoşgörülemez eşitsizlikleri ve hiyerarşileri bozar. Devrimler, kutsalın dinler tarafından kullanılan gizli işlevinin üzerindeki örtüyü kaldırır: Bu işlev, sonsuz anlamlar açan bir aşkınlıktan, anlamı öğreti sistemleri, siyasal düzenler ve kanunlar içinde donduran bir aşkınlaştırmaya geçişi sağlamaktır. Bu, insanların toplum içindeki dağınık pratiklerindeki gizli çatışmaların üzerindeki örtüyü kaldırmayı sağlayan açık laiklikten ayrılamayacak olan entelektüel ve bilimsel modernliktir.

5) 1789-1792 Fransız Devrimi örneği, toplumsal aktörlerin kopuk kopuk uygulamalarının, geleneksel dinlerden "özgürleştirilmiş" bir ortama kutsallaştırma ve aşkınlaştırma işlevlerini nasıl yeniden soktuğunu gösterir. Cumhuriyetçi Fransa, laik ulusal bir tahayyülün (yeniden) kurulmasıyla yeni baştan kutsallaştırılmıştır. 19. yüzyıl milliyetçilikleri ve bunların 20. yüzyıldaki Avrupa dışı uzantıları, eski dinsel kutsallıkla çifte kopuş sürecini (kutsallıktan ve aşkınlıktan arındırma) ve kendi tahayyülüne sahip bir "laik", cumhuriyetçi kutsallığın oluşturulmasını yaygınlaştırdılar (bkz. *Archives des sciences sociales des religions*, 1988, no. 66/1, Devrimler ve Dinler özel sayısı).

13.
Kuran'a ve diğer "ortodoksi"lerdeki geleneğe göre kadının statüsü nedir?

NE ZAMAN Batılı bir topluluk önünde İslam ele alınsa bu soruyla karşılaşmak kaçınılmazdır. Çoğunlukla sert tartışmalara neden olan, ender olarak da Kuran'ın katkısına dair yeni bir düşünceyi geliştiren bu konuya müslümanların da sık sık dönmeleri merak uyandırıcıdır.

"İslam"da kadının statüsü üzerine söylenen bıktırıcı beylik sözlerden kaçınmak için, çözümlemeyi ve soruşturmayı bugüne değin göz ardı edilen alanlara yöneltmek gerekiyor. Kuran'ın kadını erkekle aynı ruhani düzeye yükselterek konumunu geliştirdiğini ya da "İslam"ın kadını Batı'daki hemcinsi gibi erkekle zor bir ekonomik ve toplumsal rekabete sokmadığını yineleyerek gerçek sorunları gizlemek istemiyoruz. Bunlar militan müslümanların İslami bir insan hakları modeli geliştirirken yazdıkları ve söyledikleri "argümanlar"dır.

Batılılar ise, tam tersine, müslüman toplumlarda kadının kabul edilemez derecede aşağılayıcı bir konuma sahip olduğunun altını çizerler: çokeşlilik, boşanma, peçe, cinsiyet ayrımı, ev işlerine mahkûmiyet, kocaya kesin bağımlılık, hukuksal yetersizlik, vs.

Yukarıda andığımız olumlu ve olumsuz imgelerde tüm toplumlardaki kadınların yaşadığı koşullara dair ortak verilerden hareket etmenin gerekliliği gözden kaçırılmaktadır. Söz konusu koşullar özellikle modern Batı'daki sayısız özgürleştirme çabalarına karşı günümüzde bile varlığını sürdürmektedir.

Kuran ortaya çıktığında, kendisini yüzyıllardan bu yana güçlü bir şekilde kurumlaşmış, temel akrabalık yapıları ve cinselliğin denetimi konularında değişiklik yapılamayacak bir toplumsal ortamda buldu. Bunların dışında, birçok toplulukta hâlâ Kuran'ın ve İslam hukukunun hükümlerine aykırı olan âdetlere göre düzenlenmeye devam edilen miras, bedenin temizliği, toplumsal, kültürel ve siyasal avantajla-

ra ulaşma gibi başka önemli unsurlar da vardı. Dolayısıyla durumu anlamak için yalnızca toplumların değil, son dönemlere değin İslam hukukunun uygulama alanının dışında kalan etno-kültürel toplulukların (örneğin Cezayir'deki Kabiliye bölgesinde İslam hukuku ancak 1962'de uygulanmaya başladı) içinde bulundukları koşulları değerlendirmek gerekmektedir.

Claude-Lévi Strauss, bir toplumdaki mal, iktidar, kişi dolaşımında temel akrabalık yapılarının rolünü uzun zaman önce gösterdi. Kadının mübadelesi, mübadele edilen kişinin çıkarından ziyade zenginleşme, hükmetme, özkorunma stratejilerine bağlıdır. Bireyin güvenliği onun korunmasını sağlayan klanın gücüne bağlıdır; erkeğin hiçbir zaman aileyi terketmemesine karşın kadın bir evlilik sonucunda başka bir klana geçebilir. İşte bu nedenle kadın cinselliğinin denetimi Akdeniz havzasında yaşayan birçok hıristiyan ve müslüman toplumda şeref yasası içinde önemle belirtilmiştir. Yemen, Arabistan gibi İslam'ın beşiği olan yerlerde bile İslam hukuku Bedevi hukukunu tam anlamıyla ortadan kaldıramadı (bkz. J. Chelhod, *Le droit bédouin* [Bedevi Hukuku], Paris, 1971). İslam hukukunun yerel "altkatmanlarla" olan ilişkisine J. Schacht gibi yazarlar dikkat çekmiştir; ama kadının statüsüyle ilgili en önemli sorun, Kuran'ın getirdiği düzenlemelerin yalnızca eski döneme ait bazı yasal düzenlemeleri ve bu sistemlerin etik/dinsel çerçevesini değil, temel akrabalık yapılarının işleyişini ne ölçüde değiştirdiğidir. Kız ve erkek çocukların günümüze dek değişik toplumsallaşma koşullarında yetişmesi, nesnel olarak olumsuz olan statünün anne tarafından içselleştirilmesi ve kızlar aracılığıyla Kuran'ın tanıdığı kişinin ahlaksal ve dinsel yöneliminin ötesinde yeniden üretilmesi, bize Kuran'daki statünün yapılardan çok kişilerin şerefi üzerinde etki yaptığını göstermektedir. Sürekli yinelediğimiz gibi, yapıların ağırlığı, sürekliliği, üstünlüğü ile eşya ve kişi mübadelesi sisteminin işleyişinin etik-dinsel çerçevesinin Kuran tarafından dönüştürülmesi arasında yaptığımız ayrıma dair açık bir yanıtı ancak İslam hukuku uygulamasına dair bir sosyoloji geliştirebilir.

Kadın, kendisini türün çoğalmasını sürdürmeye yönelten biyolojik yapısı, yani tüm toplumlardaki en değerli malın dolaşımını sağlaması nedeniyle aile, klan ve aşiretler arasındaki güç ilişkilerinin, malların dolaşımının denetimini tekellerinde tutan erkekler nezdinde bir strateji "nesnesi" olmuştur. Kadınlık durumunun özgürleşmesinin, insan topluluklarının tarihi kadar eski olan bu stratejilerin derinliğine ulaşa-

bilmesi için doğum kontrol hapı gibi biyolojik özgürlük araçlarının müdahalesini beklemek gerekti. Ancak bundan sonra, "etik" ve "dinsel" olarak nitelendirilen acımasız bir kurallar bütünüyle bastırılıp denetlenen cinselliğin ve tabuların uçsuz bucaksız sahası ortaya çıktı. Cinsel "özgürlük" ve cinselliğin kontrol edilmesi ihtiyacı üzerine yapılan psikolojik ve psikanalitik tartışmalar biliniyor. Müslüman toplumlarda bu tartışmaların gerçekleştiği tarihsel, kültürel, siyasal, ekonomik, demografik koşullar, meşru bir şekilde isyan eden feministlerin yaptığı gibi kesin suçlamalarda bulunmaktan, ya da ilahi kaynaklı (yani insanların yaptıkları şeylerden daha üstün, sarsılmaz olan) bir statüyü savunmak amacıyla kendi temellerine sahip olma iddiası konusunda söylevler vermekten kaçınmamızı; bu konuya büyük bir sabır, ihtiyat ve anlayışla yaklaşmamızı gerektirmektedir.

Bu sorunsalın sunduğu perspektiften bakınca, çokeşlilikten, boşanmadan, mirastan, erkeğin kadına göre "üstünlüğünden", örtünmeden, soy zincirinden, geçerli ve geçersiz nikâhtan söz eden Kuran ayetlerinin tartışmasına girmenin ne kadar zamansız ve saçma olduğu anlaşılıyor. Söz konusu ayetlerin tümü büyük fıkıhçılar tarafından açıklandı (Bunlar, İmam Şafii ve İmam Cafer-i Sâdık* İslam geleneğinin *el eimmetü'l-müctehidun* olarak adlandırdığı fıkıhçılar ve mezhep kurucularıdır). Böylece merkezi bir iktidarın İslami hukuk örgütlenmesini kabul ettirebildiği yerlerde (bu örgütlenmenin hiçbir zaman var olmadığı ya da eski âdetlere koşut olarak işlev gördüğü yerler olduğunu anımsayalım) hakimlerin uyguladıkları bir kanunlar toplamıyla karşı karşıya bulunmaktayız.

Uzun süreden beri Batı toplumlarında yaşayan müslümanlarda bile görülen ve psikolojik yanı ağır basan önemli bir olgu var. Ben bunu Kuran ya da arkaik kültür kökenli (bkz. yukarıda anlattığım, geleneğin 1. ve 2. düzeyleri), etik ya da hukuksal olmalarına bakılmaksızın normların *kutsallaştırılması* ya da *aşkınlaştırılması* diye adlandırıyorum. Bu da, çocuğun kültürel toplumsallaşma çerçevelerinin (kız ve

* İmam Şafii, yaygın Sünni mezheplerden Şafiiliğin kurucusu olan bir müçtehittir (yasa yorumlayıcısı). İmam Cafer-i Sâdık, Hz. Ali'nin soyundan gelen altıncı imam olup özellikle İran'da ve Azerbaycan'da yaygın bir Şii mezhebi olan Caferiliğin kurucusu olan müçtehittir. Anadolu Alevileri de (en azından teorik olarak) Caferi mezhebinin mensubudurlar. İmam Cafer'in içtihatları aynı zamanda Sünni müçtehitlere, özellikle en yaygın Sünni mezhep olan Hanefiliğin kurucusu Ebu Hanife'ye de kaynaklık etmiştir. (ç.n.)

erkek çocuklar arasındaki çok önemli ayrımlarla birlikte) ideolojilerin siyasal çatışmalarının teması haline gelen "İslami" kimliğin değişik *işaretlerinin*, kolektif kutlamaların, bayramların, kişisel ve toplu olarak yapılan ibadetlerin oluşturduğu dinsel görüşün etkisini taşıdığını göstermektedir. İlahiyat düşüncesi, klasik İslam'da, Kuran'ın kutsallığını ve aşkınlığını çeşitli tarikat ve sapkınlıklardan kaynaklanabilecek bozulmalardan, sapmalardan, yön değiştirmelerden koruma kaygısı güdüyordu. Ancak, siyasetin talepleri bu düşünceyi geçersizleştirdiği ve unutturduğu ölçüde, kutsallaştırma ve aşkınlaştırma daha etkin ve *ikircikli* bir hale geldi. Günümüzün toplumsallaşma süreçlerinde şu düzenli eğilimin olduğu söylenebilir: Geleneksel kutsallık siyasal amaçlar uğruna ideolojikleştirildikçe, sünnet ve hadisin etnografik ve İslami düzeyleri içinde kadının statüsünün işlevi giderek bozuluyor. Ayrıca, pek denetlenemeyen bir modernliğe geçiş, kişisel dramlara (intihar, depresyon, bastırma, yabancılaşma) ve toplumda altüst oluşlara (şiddet, kitlesel gösteriler, devrimler) neden oluyor.

Kadınların kurtuluşunu ilk defa modern bir kişi felsefesiyle bütünleştirecek bir kültürel devrim çağrısını ve bu analizi sonlandırmadan önce, yaratıcı özgürlük odakları olarak işlev gören ve *kişiler* olarak kendi kendilerini gerçekleştirmeyi feda ederek türümüzün hayatta kalmasını sağlayan nice kadın kuşağına saygımızı belirtmemiz gerekiyor. Kadınlar üreme, hamilelik ve çocuğun ilk sosyalleşmesi gibi işlevleriyle hayatta kalmayı sağladılar. Bunun için de, yalnızca hayat veren tohumları değil, mübadele, tahakküm ve özkorunma stratejileri dolayımında kadının "nesne", "işaret" statüsünü perçinleyen "etik", "dinsel", "hukuksal" normları da kendi aleyhlerine, fiziksel olarak *bedenlerine dahil ettiler.*

Bugün acaba kaç Batılı ya da Üçüncü Dünyalı kadın, özgürlük savaşını insan kişiliğinin ilerlemesi perspektifinde yürütebilmek için gerekli olan, kadınlık durumunun biyolojik, antropolojik, tarihsel, sosyokültürel unsurları hakkında tam bir bilgiye sahiptir? Yukarıda dile getirilenleri yazan bir erkektir, okuma yazması olmayan bir anneden birçok şey öğrenen ve bunları unutmayan, geleneğin 1. ve 2. düzeyleri arasında karşılıklı seküler ilişkinin hüküm sürdüğü temsili demokrasiyle yönetilen topluma tam anlamıyla entegre olan, ama otuz yıldan beri kökünü yitirmenin dramlarına maruz kalan bir erkek.

Not: Kadınların konumunu belirleyen ayetlerin incelenmesine girişmediğim için okurdan af diliyorum. Böyle bir çalışma İslami Akıl'ın

eleştirisinin yeni koşulları içinde hiç gerçekleştirilmedi. İslam sahasında yeni araştırma alanları, yeni bilgi ve tefekkür alanları açmayı amaçlayan bu kitabın dar çerçevesinde ise ancak bir eskiz yapabilirdik.

İslam hukuku konusunda, ne yazık ki birçok noktası eleştirilmeyi hak eden uzmanlaşmış çalışmaları kaynak gösterebilirim.

Kuran'a başvurmadaki teorik zorluklara somut bir örnek için benim 4. surenin 12. ayeti için yaptığım inceleme okunabilir: "De l'Ijtihäd à la Critique de la Raison Islamique: lecture du verset IV, 12" (İçtihattan İslami Aklın Eleştirisine: 4. Surenin 12. Ayetinin Okunması), *Lectures du Coran* içinde, 2. basımı 1991.

14.
İslam'da dogma (nas) var mıdır, bu dogmalar nelerdir?

TÜM DİNLER, dokunulamaz ve tartışılamaz gerçekler olarak kabul edilen bir inanç ve inançsızlık sistemine, yani aklın her türlü eleştirel sorgulamalarından bağımsız, inancın içeriğini belirleyen dogmalara sahiptir. İslam'da, ibadetin esaslarını oluşturan 5 şart vardır: Kelime-i Şehadet getirmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan'da oruç tutmak, Mekke'ye hacca gitmek.

Kuran'ın belirlediği dogmalar, heterodoks olarak yargılanan düşünceleri çürütmek gerektiğinde "Sünni" otoriteler tarafından açıklanmakta ve hatırlatılmaktadır. Bu nedenle inanç esaslarına (*akide*) dair bir inanç literatürü oluşturulmuştur. Tüm Kuran önermeleri dogma olarak kabul edilir ama bu önermeler *La profession de foi d'Ibn Batta* adlı eserde (İbn Batta'nın Dinsel Akidesi, çev. Henri Laoust, Şam, 1967) iyi bir örneğini okuyabileceğiniz kısa ve özlü önermeler içinde sentezlenmiştir.

112. sure [İhlâs suresi] İslam inancının temel dogmasını tanımlamaktadır:

"De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir. O doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur."

Diğer dogmaların tümü, Bir, Mutlak, Aşkın olan bu Allah'a şehadetten ve O'nun Kuran'ı vahyetmek için Muhammed'i elçi seçme kararından beslenir. İki bölümden oluşan Kelime-i Şehadet'in nesnesi de budur: "Allah'tan başka ilah yoktur; ve Muhammed Allah'ın Elçisidir." Yahudiler ve hıristiyanlar birinci önermeyi kabul ederler ancak ikincisini reddederler. Allah Arapça'da Tanrı'ya verilen özel isimdir.

Müslüman inancını oluşturan İslam akidelerinin hepsini sıralamak çok uzun sürecektir. Kıyamet gününe, öldükten sonra dirilmeye, sonsuz ödüllendirilmeye, cennete ve cehenneme, meleklere, cinlere, peygamberlere inanma imanın esaslarını oluşturur.

Dogmaların kabulü yapılan işlerde de (*amel*) gösterilmelidir. Şeriatça belirlenen ibadete ilişkin talimatlara uyulmalı, yasal hükümlere (*ahkâm*) uygun davranılmalıdır. Şeriat ile dogmalar arasındaki ilişki, Şeriat'ın ve ona uygun olarak gerçekleştirilen tutum ve davranış kalıplarının kutsallaştırılmasını güçlendirir. I. Goldziher, İslam açısından dogmayla Şeriat arasındaki ilişkiyi iyi bir şekilde göstermişti.

Dogmaların, Mu'tezile gibi bazı itikadi mezheplerde, bunları en azından seçkinlerin (*havass*) kabul edebileceği bir şekilde açıklığa kavuşturmayı amaçlayan akılcı bir spekülasyonun nesnesi olabildiğini belirtelim. Halife El-Me'mûn'un (813-833), El-Mutasım'ın (833-842), El-Vâsık'ın (842-847) resmi dogma olarak kabul ettirmek istedikleri, ancak İbn Hanbel'in (ölm. 855) karşı çıktığı Kuran teorisi oluşturma çabaları bilinen bir örnektir.* Daha sonra, Halife El-Kâim (ölm. 1031) Halife el-Kadir'in "yaratılmış Kuran" dogmasına yapılan tüm atıfları yasaklayan iman beyanını (*akide*) Bağdat camiilerinde okutturdu.

Bu örnek vasıtasıyla dogmalar hakkındaki siyasal çatışmayı görebiliyoruz. Hıristiyanlık'ın tarihinde de, İznik Konsili (325), piskopos Athanasios tarafından simgelenen monofizit Kıpti Kilisesi'nin kurulmasına yol açan Khalkedon [Kadıköy] (451) Konsili İlkeleri gibi benzer örnekler bulunmaktadır. İslam'da ve Yahudilik'te olduğu gibi, Dinsel Kanun'a saygı, inançlarını dogmalarla açıklayan tüm hıristiyanlar için zorunludur. Papa 2. Jean-Paul, laik ahlakın gitgide artan direnişine karşın, Kilise'nin temel eğitim faaliyetlerine saygı gösterilmesi konusunda ısrar ederek bu bağlantıyı yeniden kurmaktadır. Böylece, dinselliğin, ondan tümüyle kurtulduklarını sanan toplumlara geri dönüşüne tanık olunmaktadır.**

Semavi dinlerin zorlayıcı dogmalarıyla karşılaştırıldığında, Bu-

* El Vâsık: Abbasiler'in yükselme döneminin son halifesi; İbn Hanbel: Sünni mezheplerden Hanbeliliğin kurucusu olan müçtehit.

** monofizit: Hz. İsa'nın tek tanrısal doğası olduğu yönündeki inanç. Bu inanç teslisi reddeder; Kıpti Kilisesi: Merkezi Kahire patrikliği olan, 12 psikoposluğu kapsayan bu dinsel örgütlenme Rum Ortodoks Kilisesi'nden monofizit öğretiyi kabul etmesiyle ayrılır, 7. yüzyıldan beri ayin dili olarak Arapça kullanılmaktadır. Kopt (Kıpti) kilisesi Etiyopya Ortodoks, Ermeni Apostolik ve Süryani Kadim Kiliseleri'yle monofizit bir birlik oluşturmaktadır; Khalkedon Konsili İlkeleri: Monofizit öğretiyi reddeden, dolayısıyla Koptlar'la (Kıptiler) Mısır'da yaşayan Melkailer arasında teoloji temeline dayalı bir bölünmeye yol açan ilkeler. (ç.n.)

da'nın her türlü dogmatik öğreti karşısında öğütlediği serbestlik kayda değer niteliktedir:

"Evet, Kalamas, kuşku içinde olduğun, şaşkınlık içinde olduğun belli oluyor çünkü bir kuşku ancak kuşku duyulacak bir konuda ortaya çıkar. Şimdi, kendine kendin üzerinden bir bak Kalamas: Kendini dışarıdan gelen sözlere, geleneğin ya da sana denilenlerin savlarına teslim etme. Kendini ne dinsel metinlerin yönlendirmesine, ne basit mantığa ya da çıkarsamalara, ne görünüşe, ne spekülatif görüşlerin verdiği zevke, ne açıkça görünen olasılıklara ne de 'efendimizi görme' düşüncesinin iradesine teslim et. Ancak Kalamas, bazı şeylerin sağlıksız olduğunu, yanlış ve fena olduğunu kendi kendine anlayabilirsen onları terket... Ve bazı şeylerin sağlıklı ve iyi olduğunu bilirsen, onları kabul et ve izle."[1]

Hıristiyanlık ve Müslümanlık örneğinde Ehl-i Kitap arasında dogmalar hakkındaki sert çatışmalar bilindiğinde, bugüne değin Batı'da önemsenmeyen dinsel geleneklerle karşılaşmanın yararı anlaşılacaktır. Buradaki Batı, İslam'ı da içeren bir Batı'dır.

1. Wapula Rahula, *What the Bouddha Thought* içinde, New York, 1989, s. 2-3.

15.
İslam'da ruhbanlık işlevi var mıdır? Müminler ilahi olanla ilişkilerini nasıl düzenlemektedirler?

SORUNUN bu şekilde sorulması, İslam'da ruhban sınıfının olup olmadığı konusunda çok sık sorulan sorulardan daha anlamlıdır. Ruhbanlık, tüm tektanrılı ve çoktanrılı dinlerde değişik biçimler ve yöntemlerle yapılan daha temel ve yaygın bir işlevdir. Yani, antropolojik nitelikte bir işlev söz konusudur.

Ruhbanlık, yahudilerde Tanrı'ya kurban sunma gücü; Romalılar'da ise, çoktanrıcılık çerçevesinde, tanrılar tarafından korunmak için kurban adayanların görevidir. Anlam taşıyan esas eylem kurban sunmadır (Arapça *ed-dahiyye*). Kurban inananların Tanrı'yla ilişki kurmalarını sağlar. Kurban adayacak gücü olanlar, uzlaştırıcı ve günahtan kurtarıcılar, kurbanın geçerliliğini ve arındırıcı, uzlaştırıcı, günahtan arındırıcı etkisini güvenceye alan aracılardır.

Hıristiyanlık'ta ruhbanlık işlevi bir aracılık eylemi olarak, rahipler aracılığıyla gerçekleştirilir. Rahip, Tanrı'nın karşısına çıkabilecek, ona aracısız seslenebilecek nitelikte olan kişidir. Kurban, ekmek-şarap ayiniyle simgesel işlemlere indirgenmiştir. Bu anlamıyla İslam'da ruhbanlık yoktur; her mümin, dua esnasında, Mekke'de Hac görevini yaptığında, Ramazan'da oruç tuttuğunda ve zekât verdiğinde Allah ile doğrudan ilişkiye girmektedir. Eski dinlerde yapılan adaklar, Allah'a itaat edişinin bir ifadesi olarak İbrahim'in oğlunu kurban etmeyi kabul etmesinin anısına yapılanın dışında, ortadan kaldırılmıştır. Her yıl, Hac esnasında, her müslüman bir hayvan, genellikle de bir koyun kurban etmek zorundadır. Demek ki İslam'da da aracılık kavramı, arınma eylemi, Allah ile ilişki arayışı söz konusudur. Ancak, Hıristiyanlık'taki gibi rahiplere verilmiş bir görev yoktur. Namaz esnasında müminlerle birlikte ibadet eden İmam, ruhbanlığa ilişkin bir işleve sahip değildir; namaz kılan topluluğun birliğini simgelemek amacıyla mihrapta durarak onlardan ayrılır.

Popüler dinde (halk dininde) evliya kültü aracılığıyla, murâbıt ya

da veli –Allah dostu– olarak adlandırılan dinsel kişilere, rahiplerin ruhbanlık işlevini anımsatan bir konum atfedilir. Veliler Allah katında şefaat etme gücüne sahiptir. Müminler, yaşayan velilerin bereketinden yararlanmak, ölmüş velileri yardıma çağırmak için bunları düzenli olarak ziyaret eder. "Sünni" İslam doğal olarak bu tür inançları ve ibadetleri kınamaktadır. Buna karşın, her yerde hatta kentlerde bile evliya ziyareti geleneğine rastlanır.

Ruhbanlık sorununa gelince, her ne kadar İslam'da ruhani iktidarı (Batı'da Kilise ve Devlet kurumları ayrılmadan önce siyasal iktidarı da) elinde tutan hiyerarşik bir örgütlenme söz konusu değilse de, devletle işbirliği içinde çalışan, Şeriat'ın uygulanmasını denetleyen bir ulema sınıfı vardır. Klasik İslam'da da, günümüz rejimlerinde de, Ulema, Kilise'nin devletten ayrılmasından önceki durumu anımsatan bir görevi ifa eder. Müftü, kadı, fıkıhçı, imam, kelamcı, hem dinsel hem sivil görev ifa eden bir memur topluluğu oluşturur. Teorik olarak Şeriat âlimleri devlete karşı bağımsızdı. Günümüzde, bu topluluk üzerindeki devlet denetimi İslam'ın klasik dönemindekinden daha sıkıdır. Ulema ise kurulu düzenin meşrulaştırılmasına, devleti aşırı dincilerin saldırılarından ya da laik protestoculardan korunmasına hizmet etmektedir.

16.
İslam'da ruhani otorite ve siyasal iktidar arasındaki ilişkiler nasıl düzenlenmektedir?

ŞU ANDA İslami düşüncenin en temel, en sancılı, en tartışmalı ve en karmaşık sorunlarından birini ele almaktayız. 661 yılında Ümmet'in parçalanmasına neden olan büyük tartışma, otorite ve iktidar arasındaki hiyerarşi ilişkisi üzerinedir.

Tarihsel olarak Peygamber'in 632 yılındaki ölümünden sonra oluşan dramın aktörlerinin kullandıkları terimleri bulmak zordur. Bunun yerine, günümüz metinlerinde, Peygamber'in Medine'de kurduğu yeni devletin denetimi için yapılan siyasal ve sosyal temelli çatışmayı kelama dahil eden daha geç bir sözdağarcığının kullanımıyla yetinilmektedir. Arabistan gibi parçalı toplumların niteliksel özelliği olan klan çatışmaları doğal olarak yeni gelen din tarafından yok edilemedi. Böylece Muhammed'in siyasal ve dinsel zaferiyle oluşan yeni faktör, yalnızca Kureyş kabilesinden Peygamber'in de mensubu olduğu Haşimi ailesiyle Ben-i Süfyan (Süfyanoğulları) ailesi arasındaki rekabetin daha karmaşık hale gelmesi sonucunu doğurdu.

Kuran ve Muhammed'in öğretisi, ahiretbiliminin ufkunun ve Allah'ın Mutlaklığı'nın genişlettiği ve aşkınlaştırdığı, reddedilemeyecek bir siyasal ufuk açtı. Dinsel vaaz ilk siyasal dışavurumlarına Medine'de sahip olduğundan, bunu Medine'nin Kurucu Deneyimi olarak adlandırıyorum. Muhammed, Vahiy'i ileten Allah Resulü'nün karizmasını, sorunları çözen ve müminler cemaatine rehberlik eden imamın otoritesini, "müminlerle" "kâfirler" (o zamanın Arabistanı'nın belirli toplumsal gruplarını niteleyen dinsel sözcükler) arasındaki çatışmalar ve egemenlik ilişkisi stratejileri hakkında karar verme erkini elinde topluyordu.

Modern tarihin buradaki en zor meselesi, parçalı toplumlara özgü iktidar pratiğini ve görüşünü içeren kolektif bilinci, her siyasal iktidarı tanrısal bir kerteye bağlayan kabileötesi görüşe dönüştüren sosyo-

kültürel süreci anlamaktır. Her iki görüş uzun süre birlikte var oldular, birbirlerine karıştılar, birbirlerinin yapılarını bozdular. Pratikte, hegemonya savaşları iktidarın ele geçirilmesini ve uygulanmasını gerektirdi, ama hukuksal-teolojik söylem genişledi ve Emeviler'in Şam'da (661-750) daha sonra da Abbasiler'in Bağdat'ta (750-1258) oluşturdukları devlet kurumlarının kutsallaştırılmasında ve aşkınlaştırılmasında büyük güce sahip özerk bir *akıl alanı* haline geldi. Ulema'nın elindeki bu hukuksal-teolojik akıl alanı günümüzdeki İslamcı hareketlerin yürürlükte olan iktidara karşı çıkmak için kullandıkları bir kavramlar ve meşrulaştırma yöntemleri toplamı üretiyordu.

Hicri 3. / Miladi 9. yüzyıl sonunda, otorite ve iktidara dair Şii ve Sünni teoriler, 632'den bugüne değin süregelen sosyopolitik çatışmaları tanımlayan kavramları oluşturma çabasını tamamladı. Şiiler iktidarı meşrulaştıran otorite konusunda aşırı bir görüş geliştirdiler. Bu görüşe göre yalnızca Peygamber soyundan ya da onun ailesinin soyundan gelenler onun manevi karizmasının mirasçılarıdır, dolayısıyla bu kişiler Kuran'da ve Peygamber öğretisinde beliren Allah lütfunu ve aşkınlığı tarih boyunca yeniden üretebilirler. Peygamber'in ardılları İmam olarak adlandırılır; bunlar hiçbir zaman yanılmazlar ve tüm insanların sonsuz Selamet'e ulaşmalarına çalışırlar.

Sünniler ise Emeviler'in 661'deki askeri zaferleriyle oluşan oldubittiyle yetinirler. Sünniler, genel bir düzensizlik karşısında kötü bir idarenin bile tercih edilir olması düşüncesinden hareketle iktidarda olan gücü tanırlar. Emeviler iktidarı ele geçirdiğinde müslümanların bir kısmı onları Peygamber'in vekili (Halife) değil, hükümdar (*Mulûk*) kabul ettiler. Emeviler Peygamber'in getirdiği meşrulaştırma usullerini değil, gücü kullanmışlardı. Harici denilen topluluk ise (Allah yolunda savaşanlar) Kuran'daki "Hakimiyet yalnızca Allah'a aittir" (*lâ hükme illâ lillâh*) düşüncesinden başkasını kabul etmediler. Emeviler tarafından takibe uğrayınca Kuzey Afrika'ya, 909'da İsmaili Fatımiler tarafından yıkılan, günümüz Cezayiri'nin Tiaret* bölgesindeki Tahret krallığına sığındılar; halen Mzab'da, Cerbe'de, Cebel-i Nefusa'da, Umman'da İbadiye** adıyla bilinen bu muhalefet hareketi-

* 1981'e dek Tiaret adıyla bilinen kent, Tihert ilinin merkezidir. 7. yüzyılda Tahart olarak bilinen önemli bir Arap yerleşmesi olan kent 761'de İranlı Abdurrahman ibn Rüstem'in eline geçtikten sonra İbadiye mezhebinin merkezi oldu.

** Ebadiye diye de bilinen, Hariciliğin günümüzde de yaşayan kolu. İbadiye, Hz.

nin mensupları bulunmaktadır.

Meşruluk ve siyasal iktidarın ruhani bir otoriteye bağlanması üzerine yapılan uzun ve karmaşık tartışmaların ayrıntılarına girmek için yeterli yerimiz yok. Bu çatışmalar sırasında taraf olan toplulukların teolojik-dinsel literatüründe geniş kutsallaştırma ve aşkınlaştırma çalışmaları olduğunu bildirmekle yetinelim. En dünyevi, en şiddetli, en maddi çatışmalar Kuran'da ve Peygamber'in eyleminde ifadesini bulan Başlangıç Modeli'ne sadakat, bu modelin sürekliliğini ve ortodoksisini korumak için yapılan dinsel çatışmalar çevresinde cereyan etti.

Böylece Sünni düşüncesindeki Halife ve özellikle de Şii düşüncesindeki İmam hem iktidarın hem otoritenin canlı simgesi olan kutsal varlıklar oldular. Hem İmam hem de Halife kelamcı-fıkıhçılar tarafından Şafii'nin (ölm. 820) kurduğu gelişmiş bir bilim olan *Usûl-i fıkıh*'ın yardımıyla kutsallaştırılan ve aşkınlaştırılan Şeriat'ın kesin bir biçimde uygulanmasıyla uğraşıyordu.

Humeyni, İran'da iktidarı ele geçirdiğinde, karizmatik bir meşruluk mercii olarak İmamlık otoritesi hakkındaki tüm Şii tahayyülünü yeniden yürürlüğe koydu. Bu olay bize müslüman tahayyülünü oluşturan tasarımların, özellikle de otoriteyle ilgili olanların gizli bir biçimde var olduklarını ve her an harekete geçirilmeye hazır bulunduklarını gösteriyor. Bu durum, İslamcı diye adlandırılan hareketlerin fazla laikleşmiş, dolayısıyla ortak tahayyülde Medine modeli ile özdeşleşen İslami meşruiyetten uzaklaşmış olarak görülen rejimler nezdinde teşkil ettikleri tehdidi de açıklamaktadır.

Saltanatın Atatürk tarafından ortadan kaldırılması bu tahayyüle son vermedi. Yine de Halife'nin işlevi en azından Hicri 4. / Miladi 10. yüzyıldan beri önemli bir bozulmaya uğradı. Daha 945'te Peygamber ailesiyle en küçük bir bağlantısı olmayan emirler (Büveyhoğulları) Bağdat'taki iktidarı ele geçirdiler; halifeliği yalnızca bir meşrulaştırma mercii olarak korudular. Hicri 4. / Miladi 10. yüzyıldan beri değişik müslüman ülkelerde hüküm süren hanedanlar meşruluğu Ulema'da aradılar. Osmanlı sultanları da Hicri 6. yüzyıldan beri böyle davrandılar (Terminolojinin belirttiği hukuksal farklılığa dikkat ediniz: hali-

Muhammed, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer dönemiyle Hz. Osman döneminin ilk altı yılındaki ve Hz. Ali döneminin Hakem olayı öncesindeki İslam uygulamasını benimseyerek bunun dışındaki bütün anlayış ve uygulamaları yadsır. İbadiler'in Umman'da kurdukları yönetim günümüze dek gelmiştir. (ç.n.)

fe = naip; İmam = Karizmatik Rehber, Peygamber'in ruhani mirasçısı; sultan = Halife ve İmamlık için gereken usulleri ve koşulları yerine getirmeden iktidarı elinde tutan kişi).

Otorite merciinin ortak müslüman tahayyülünde bir gereklilik olduğunu, ancak tarihsel gerçeklik içinde iktidarın (sultan) güçle ele geçirildiğini ve güçle sürdürüldüğünü akılda tutmamız gerekiyor. 1950'li yıllardan bu yana müslüman ülkelerde kurulan rejimlerin –Fas monarşisi dışında– neden bir meşruluk krizinde olduğu böylece anlaşılmaktadır. Arabistan'da Suud ailesi İslami bir meşruluk elde etmek için Vehhabi dinsel hareketiyle ittifak yaptı. Ulema yakın döneme kadar krallık iktidarının işleyişinde önemli bir konuma sahipti.

Müslüman ülkelerin tarihinde 1789-1792 Fransız Devrimi'yle karşılaştırılabilecek bir kopuş olmadı. Burada kopuştan kastettiğim, o döneme dek otorite merciini elinde tutan dinsel tahayyülün yerini laik ve cumhuriyetçi tahayyülün almasıdır.

Hıristiyanlık'ta dinselin ve siyasalın, meşrulaştırıcı otoriteyle devlet iktidarının üst üste binmesi, İslam'daki çakışmaya benzer bir yapıdaydı. Fransız Devrimi'yle yaratılan yeni durum dolaylı yollarla, dinsel tahayyülün sağlamlaştırılmasına dönük İslami referanslarla örtülmüş olarak müslüman dünyasına da yayılmaktadır. Bu tahayyülün toplumsal kadroları 1950'lerden bu yana bütün müslüman ülkeleri kapsayan demografik gelişme nedeniyle göze çarpan bir biçimde büyüdü. Bu durum bize otorite ve iktidar üzerindeki tartışmaların neden yakıcı, ama aynı zamanda meşruluk peşindeki devletler ile iktidar alanının dışına atılan geniş toplumsal tabakaların ideolojik suç ortaklığıyla çarpıtılmış ve tıkanmış bir gündem maddesi olduğunu açıklamaktadır.

(Bu soru üzerinde ayrıntılı bilgi için *Critique de la Raison Islamique* ve *Islam: State and Society* [İslam: Devlet ve Toplum], der. Klaus Ferdinand ve Mehdi Mozaffari, Curzon, Londra, 1988, s. 53-74'teki çalışmalarıma bakınız.

17.
İslam, kendinden önce indirilen dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık ile İslam öncesi Arabistan dinlerinden ve âdetlerinden neler aldı?

ÖNCELİKLE şunu belirtelim ki, bu soru sorulduğu haliyle ancak modern tarihçilerin tarih bilgisinin çerçevesi içinde ele alınabilir. Soru, toplumların ve kültürlerin "evriminin" doğrusal bir kronolojik çizgide olduğunu varsayar. Oysa bu bakış açısı Kuran'ın, daha genel olarak Tevrat'ı ve İnciller'i oluşturan Vahiy'in getirdiği görüşle çelişmektedir. Kutsal kitapların bakışı tüm varlıkları, dünyada olan tüm olayları Tanrı'nın yaratıcı emrine (*kün, fiat*) bağımlı kılan dikey bir düzlem öngörür. Kuran'ın zamanı ve mekânı algılama çerçevesi mitiktir: Tanrı'ya itaatsizlik eden eski halklar Selamet tarihinin perspektifinde, yani dünyevi olayların kronolojisini aşan ahiretbilimsel bir geleceğin içinde canlandırılır. Böylece, İslam öncesi Arap geçmişi Kuran'da, İslam'ın ışığının (*nûru'l-İslam*) yok ettiği karanlık ve cehalet çağı (*Zulumâtü'l-câhiliyye*) olarak tümüyle dışlanır. Aynı şekilde İslam'ın yayıldığı diğer toplumların geçmişleri, pagan dönemle olan ilişkileri nedeniyle yok sayılır ve unutulmaya terk edilir.

Kuran'ın Yahudilik ve Hıristiyanlık karşısındaki görüşü tümüyle değişiktir: Yahudiler ve hıristiyanlar Ehl-i Kitap kabul edilir; bunlar İbrahim ve Musa gibi İslam'ın tanıdığı ve yücelttiği peygamberler aracılığıyla Vahiy almış topluluklardır. Meryem'in oğlu İsa'nın özel bir yeri vardır: O Tanrı'nın Kelamı'dır (*Kelimetullah*), ama Tanrı'nın oğlu olmadığı gibi çarmıha da gerilmemiştir. İsa kişiliğinin tanımlanmasını anlamak için Doğu Hıristiyanları'nı 5. ve 6. yüzyıllarda bölen ilahiyat tartışmalarına dönmek gerekmektedir. Günümüzün ortodoks Katolik görüşüne biçim veren, Hıristiyanlık'ın Teslis (Üçleme) dogmasıdır. Müslümanlarla hıristiyanlar arasında halihazırda yapılan tartışmalarda sorunun tarihsel boyutu hesaba katılmamaktadır; taraflardan biri ya da diğeri sonradan oluşturulan inançları geriye yansıtmaktadır.

Sonradan indirildiği için Kuran'ın kronolojik olarak Tevrat'ı ve İnciller'i, –Vahiy'in bu iki anını– içerdiğinin ve kendisini Semavi Kitap'ın (*el-kitâb*) insanlar arasındaki son tezahürü olarak gösterdiğinin bir kez daha altını çizelim. Medine'nin yahudileri ve hıristiyanları ise, Muhammed'i peygamber olarak tanımayı reddettiler. Medine döneminin sonlarına doğru oluşan kopuşun açıklaması budur. "İsrailoğulları'nı" ve hıristiyanları öven birçok ayet vardır; ancak Mekke'nin müminler tarafından alınışından sonra 630 yılında vahyedilen 9. surede, *zimmi*, korunan haline dönüşen yahudilerin ve hıristiyanların hukuksal konumlarının tanımına temel oluşturan şu ayeti görürüz:

"Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülüp elleriyle cizye[1] verinceye kadar savaşın."

"Yahudiler, Üzeyr Allah'ın oğludur, dediler. Hıristiyanlar da Mesih (İsa) Allah'ın oğludur dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir. (Sözlerini) daha önce kâfir olmuş kimselerin sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin! Nasıl da (haktan bâtıla) döndürülüyorlar!" (9. sure, 29.-30. ayetler).

Bu ayetler, 9. surenin tamamı gibi, uzun bir tarihsel ve teolojik yorum gerektirmektedirler. Dogmatik çerçevede ele alındıkları içindir ki bu ayetler bitmez tükenmez ve temelsiz tartışmalar doğurdular. Bunu bu kitapta yinelememin nedeni yeni karşıtlıklar oluşturmak değil, tarihsel çerçeveyi ve Kuran'ın 7. yüzyılda ortaya çıkışıyla canlanan öğretisel çatışmaları hesaba katarak kutsal metinleri yeniden okumanın ivediliğine dikkat çekmektir.

Kitabi dinlerin karşılaştırmalı tarihi, üzerinde az çalışılmış bir disiplindir; sanki ortaçağ tartışmalarının içine yeniden düşülmemeye çalışılıyordur. Kutsal metinlerin tarihselliğinin altını çizenler inananların kızgın protestolarıyla karşılaşmaktadır. Yine de, yalnızca nesnel ve serinkanlı bir tarih anlayışı 30. ayettekine benzer bildirgelerin anlamını aydınlatabilir.

Tarih bize İslam'ın eski Arap dinine özgü birçok ibadet ve inancı içerdiğini göstermektedir: Mekke'ye Hac ziyareti, cinlere olan inanç, eski toplumlar hakkındaki mitik betimlemeler, birçok kurucu anlatı doğrudan eski kültürlere atıfta bulunmaktadır. Ancak Kuran "eski top-

1. Yahudilerin ve hıristiyanların halifeye ödedikleri baş vergisi.

lumsal söylemin molozlarını" 18. surenin gösterdiği gibi (bkz. *Lectures du Coran* adlı eserim) yeni "ideolojik sarayı" kurmak için kullanmaktadır. Bu anlamıyla Kuran mitik yapıda bir söylemdir. Burada mit, Kuran'daki *el-kasas* anlamıyla kullanılmıştır, *ustûre*, yani gerçeklikten uzak efsanevi anlatılar anlamıyla değil. Araplar, Kuran'da daha kapsayıcı bir karşılığı varken, miti *ustûre* sözcüğüyle karşılayarak, miti ve onun dinsel tahayyülün oluşumundaki yeri doldurulamaz işlevlerini düşünmeyi yasakladılar. Bu olgunun altını ısrarla çizmek istiyorum, çünkü eserlerimi okuyan birçok okur miti bir fabl ya da asılsız efsane anlamıyla alarak vahim bir yanlış anlama içine giriyor. Söz konusu hata doğal olarak Kuran anlatılarının mitik zenginliklerini de yok ediyor.

Kuran'ın eski kültürlerde zaten bilinen unsurları, kavramları, ibadetleri, inançları, anlatıları kullanması, filolog tarihçilerin yaptığı türden bir "etkiler" araştırmasına olanak tanımaz. Bunlar, eski geleneklerden alınan dağınık malzemenin yardımıyla yapılacak bir yeniden yaratma çalışmasını pratik olarak engelleyen bir edebi ya da öğretisel orijinallik teorisine sahiptirler. Çağdaş dilbilim ve göstergebilim yeni bakış açılarıyla, anlam çerçevesinin dışına çıkartılmış ödünç unsurları biçimlendiren ve yeniden anlamlandıran her metnin kendine özgü dinamiğinin bulunmasını sağlamaktadır. Kuran'daki her anlatıda, tümüyle eski metinlerden gelen adları, temaları, oluntuları ve hatta terimleri kullanan öyküleme söyleminin nasıl ilahi bir deneyim içine girdiğini gösterebiliriz. Kuran'ın getirdikleri, içindeki Tevrat ve İncil "alıntıları" üzerine dikkat çekilerek önemsizleştirilmek istendi. Filolojik ve tarihselci yöntem hıristiyan ya da yahudi kaynaklı, din savunucu amaçlar için kullanıldı. Bu tür bir yaklaşımın bilimsel açıdan ne kadar yanlış olduğu artık biliniyor.

Mite dayalı bilgiye özgü nitelikleri ve getirileri tanımayı bilinçli olarak reddeden tarihsel bilginin bu keyfi yönünü belirtmek gerekiyor. Mitik bağlamda devinen inananlarla, ölçülebilir ve kanıtlanabilir bir zaman-mekânla yetinen "rasyonalistler" arasındaki yanlış anlamaların kaynağı budur. Taha Hüseyin'in İslam öncesi dönem şiiri hakkındaki tezi bu iki tip bilginin ayrılığının mükemmel bir tasvirini yapmaktadır. "İslamcılar"la tarihçiler arasında bugün bile süren şiddetli çatışmalar ve öfkeli karşı çıkışlar, toplumsal ve kültürel gerçekliği farklı algılamaktan kaynaklanmaktadır. Bu karşıtlıklar, eğitimin gitgide daha da kalabalıklaşan bir nüfusa geçmişin mitolojik ve güçlü bi-

çimde ideolojileşmiş görüngülerini yaymasıyla daha da artmaktadır. Nüfusun dinin mitolojileştirilmesini ve tarihin ideolojik amaçlarla kullanılmasını artırıcı etkisi vardır.

Bu bakımdan mitik bilincin günümüzün ideolojik bağlamında önemli bir değişiklik geçirdiğini belirteceğiz. Sonuçta ideoloji bir yandan yüksek bir bilimsellik iddiasında bulunurken, öte yandan kavramlar, bilgiler, tarihsel dönemler, anlam düzeyleri karışımıyla iş görmektedir. Mit ise, tam tersine, toplumsal bir grubun deneyimini simgesel anlatım, paraboller ve anlatısal kurgularla özetler. Günümüz İslamı çerçevesinde, mitin mitolojilere ve ideolojilere dönüşmesini, İslam'ın simgesel sermayesinin israfını, yukarıda belirtildiği gibi özel niteliklerin basit işaretlere indirgenmesini gözlemlemekteyiz. Müslüman ülkelerinde var olan insan bilimleri ve sosyal bilimler söylemi, anlambilimsel düzensizliğin yayılmasını engelleme hususunda son derece yetersiz ve eksik kalmaktadır.

18.
İslam Eski Yunan mirasını aldı ve 12. yüzyıldan itibaren Batı'ya iletti. Yunan felsefesine ve bilimine olan bu açılımı müslümanların entelektüel merakına mı, yoksa Kuran'ın ve Peygamber'in bir emrine mi borçluyuz?

YUNAN felsefesinin ve biliminin İslam dünyasında 8. yüzyıldan 12. yüzyıla uzanan süreçte hızlı bir şekilde yayılması tarihsel bir olgudur. Kişileri bu konuları incelemeye yönelten ne Kuran ne de Peygamber'di; tam tersine, 9. yüzyıldan başlayarak rasyonel bilimlerin dinsel ve geleneksel bilimlerin (*ulûm-u akliye/ulûm-u diniye, nakliye*) aleyhine gelişmesi din çevrelerinde sert karşıtlıklara neden oldu. İbn Kuteybe (ölm. 889) *Adabü'l-Kâtib* adlı ünlü kitabında ağızlarından Aristo'dan başka söz çıkmayanlara isyan ediyordu.

Yunan düşüncesinin İran ve Irak'ta, daha sonraları Endülüs'teki başarısı, bu düşüncenin İskender'in Yakındoğu'daki fetihleri ve 3. yüzyıldan sonra Kilise Babaları sayesinde kökleşmesiyle açıklanabilir. Arapça'dan önceki medeniyet dili olan Süryanice, Yunanca'dan yapılan çevirilerde kullanıldı; daha sonra, çoğunluğu hıristiyan olan çevirmenler Süryanice ve/veya Yunanca eserleri Arapça'ya çevirdiler. Bu büyük çeviri dönemi, Bağdat'taki ünlü Bilgelik Evi'nin (*Dârü'l-hikme*) kurucusu halife El-Me'mun (813-833) devrine denk düşüyordu. Böylece kronolojik olarak İskenderiye'den, Antakya'dan, Urfa'dan, İran'daki Cündişapur'dan geçen, Atina'dan Bağdat'a, Rey'e, Kurtuba'ya uzanan uzun bir yol açılmış oldu.

Bu aktarışın karmaşık ve zahmetli tarihini anlatmanın yeri burası değil. Okur daha fazla bilgi için yalnızca bu konuya hasredilmiş eserlerden yararlanabilir (bkz. Abderrahmane Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe* [Yunan Felsefesinin Arap Dünyasına Aktarılışı], J. Vrin, Paris, 1968). Ben daha çok, tüm Akdeniz havzasını, daha sonra da ortaçağda Batı dünyasını etkileyip buradan modern düşüncenin büyük keşifleriyle tüm dünyaya yayılan büyük entelektüel maceranın verdiği dersler üzerinde durmak istiyorum.

Yunan düşüncesi, genel düşünce tarihi içinde tüm Yunan-Sami

dünyasındaki düşünce ve bilginin iki büyük eğiliminden biri olarak, Vahiy ve peygamberlikle rekabet içinde olan, onu tamamlayan ve ona muhalefet eden bir eğilimdir. Dünya ve bilgi konusunda iki düşünce eğilimi arasındaki çatışma Flavius Josephus, İskenderiyeli Philon, Paulus, İncil'i yazan dört havari, vs. ile birlikte çok erken bir tarihte başladı. Diasporadaki yahudiler kutsal kitaplarının Yunanca tercümesine sahip olma gereğini hissettiler. İlkel Hıristiyanlık da İbranice ve Aramice'yle ifade edilen –İsa da düşüncelerini Aramice yaymıştı– Sami kültüründen Yunanca ifade edilen kültüre geçme eğilimini güçlendirdi. Burada söz konusu olan, sonraki dönemde hıristiyan ilahiyatının Katolik Roma ve Ortodoks Bizans versiyonlarındaki gelişimi üzerinde önemli sonuçlara yol açan akli dönüşümdür. Bir yanda Elen Hıristiyanlığı ile Latin Hıristiyanlığı, diğer yanda ise Arap dili, yani Vahiy'in diliyle Sami toprağında kökleşen İslam arasındaki derin kopuşu burada aramak gerekir. Hicri 4. / Miladi 10. yüzyılda mantıkçı Matta ibn Yûnus ile dilbilimci Ebu Said es-Sirâfi arasında geçen ünlü tartışma, Yunan düşüncesiyle tektanrıcı düşüncenin ruhani bakışı arasındaki sürtüşmenin doğurduğu felsefi ve anlambilimsel çatışmalar konusunda bize bir fikir vermektedir.

Kilise Babaları, yeni Eflatuncular, Aristo yorumcuları, müslüman sufiler ve İbn Rüşd'e (ölm. 1198) kadarki klasik dönem Arap ve yahudi felsefecilerinde güçlü bir tematik vardır. Gazali (ölm. 1111) felsefi, kelami, fıkhi ve tasavvufi eserinde felsefi kavramsal aracın, İslami kelam-fıkıh sorunsalının ve tasavvufi duyarlılığın tam bir bağdaşımını göstermektedir. Onun eserinden önce, *Aristo'nun Teolojisi* adında, aslında Plotinus'un *Enneades*'inden alıntılar içeren, gerçekliği su götürür ünlü bir eser dolaşımdaydı. Yeni Eflatuncu sözcükler ve terimler aracılığıyla, Aristoculuk ve Eflatunculuk ile yahudi, hıristiyan ve müslüman din düşüncesi arasında bir köprü kurulabildi. Etik ve mantık alanında, Aristo'nun ve Eflatun'un öğretileri büyük bir direnişle karşılaşmaksızın benimsendi; metafizik alanında ise üç büyük sorun, dünyanın ebediliği, ruhun ölümsüzlüğü ve nedensellik, Elenleşmiş filozoflarla kelamcıları (*mutekellimûm*) bölmeye devam etti. Gazali ve İbn Rüşd bu üç sorun üzerine yapılan zengin tartışmalar bağlamında ünlendiler.

Bu tartışmadan geriye İslam dünyasında felsefenin yazgısı hakkında iki yanlış tasarım kaldı. Bunlardan ilki, Gazali'nin ortodoksiye zafer kazandırarak Yunan felsefesinin başarısına son noktayı koymuş

olduğudur (Gazali'yi çürüten İbn Rüşd'ün yaklaşımı ise bu felsefecinin ölümünden sonra devam etmemiştir). İkincisi ise İbn Rüşd'ün ölümünden sonra özde rasyonalist Yunan felsefesinin Batı'da parlak bir evrim yaşamış olduğu; Doğu'da ise aydınlatıcı (*işrâki*) olarak nitelenen felsefenin İbn Sina'nın (ölm. 1037), Suhreverdi'nin (ölm. 1234), İbn Arabi'nin (ölm. 1240) çalışmalarıyla parlak günler yaşamış olduğudur (bkz. Henry Corbin'in İran felsefesi üzerine yaptığı çalışmalar).

Yukarıdaki tasarımlar, düşünce tarihine, düşünce sistemleri tarihine, toplumsal tarihe, tarihsel psikolojiye ve kültürel antropolojiye dayanan tarihsel araştırmalardan ziyade, dinsel kökenli kanılara dayanmaktadır. Bu tür tasarımlar yapmak birçok bilimsel disiplini birlikte kullanmayı gerektirir. Bugüne değin son derece çeşitli ve uzmanlaşmanın güç olduğu metodolojileri, sorunsalları ve bilgileri ancak kısıtlı sayıda araştırmacının birleştirebilmesi şaşırtıcı değildir.

İbn Rüşd'den sonra İslam dünyasında felsefenin yazgısı konusunda müslüman cephedeki *yenilginin* ve Latin İbn Rüşdçülüğü denilen felsefenin hıristiyan cephede kazandığı *başarının* toplumsal koşullarını karşılaştıran ikili bir tarihsel araştırmaya girişmek gerekir. İslam dünyasında felsefenin marjinalleşmesi ve daha sonra da unutulması, kelamcı-fıkıhçıların *İçtihat* terimiyle belirttikleri, İslami düşüncenin entelektüel sahasının genel tarihinin bir yüzünden başka bir şey değildir. Kuran'a ve hadise uygulanan yorumsal teknikler yardımıyla çeşitli hükümler (*El-ahkâm*) türetmek için yapılan entelektüel çabalar, *İçtihat*, 10. yüzyıldan başlayarak yerini mezhep kuran imamlarınâlimlerin önerdiği çözüm modellerine (*taklid*) bıraktı. Burada da, rekabet içindeki mezheplerin devrettiği "ortodoks" öğretilerin çoğalmasının hızlı zaferine yol açan toplumsal, ideolojik ve kültürel etkenleri incelemek yerinde olur. *Humanisme arabe au IVe/Xe siècle* (4./10. Yüzyılda Arap Hümanizmi) adlı eserimde de gösterdiğim gibi, düşünce tarihi toplumsal tarihten ayrılamaz. Ne yazık ki birçok Arap uzmanı düşünce tarihinin idealist çerçevesinde sıkışıp kalmaktadır.

Aydınlatıcı (*işrâki*) felsefe aynı tarihsel sosyoloji perspektifiyle incelenmelidir. Ancak aydınlatıcı felsefenin Arap ve İslam uzmanlarının hâlâ önemsemedikleri bir başka boyutunun da hesaba katılması gerekmektedir. Bu boyut, rasyonellik ile tahayyülün evriminin; akıl ile muhayyile, bilinç ile bilinçdışı, düş, hülya, gizemcilik, toplumsal marjinallik, psikolojik yapılar ve toplumsal tahayyül arasındaki karşılıklı ilişkinin toplumsal ve kültürel koşullarıyla ilgilenen tarih psiko-

lojisi boyutudur. Bunlar, zihinsel gerçekliğin tam olarak tanımlayamadığımız verileridir. Tarihçiler bu verileri içreklik/dışraklık ya da iç, gizli anlam ve görünürdeki anlam (Arapça *bâtın/zâhir*) gibi anlamsız, yanıltıcı karşıtlıklarla sınırlandırmaktadır. Üstelik, İslam düşüncesinin en zengin, en karmaşık, en kışkırtıcı tartışmaları bile, ilgili kitaplarda *zâhir/bâtın* gibi iki teknik terime sığdırılarak aktarıldı. Ayrıca, *Bâtıniyye* olarak adlandırılan İsmaililer ile *Zâhiriyye* olarak adlandırılan, açık anlamı savunan Sünniler'i karşı karşıya getiren, sapkınlıkları merkez alan tarihyazımının sürdürülmesi bu tartışmaları iyice yoksullaştırdı. İbn Hazm'ın (ölm. 1064) öylesine hareketli, keskin, cesur, modernleştirici olan düşüncesi, R. Arnaldez'in *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Kurtuba'lı İbn Hazm'da Gramer ve Teoloji, J. Vrin, 1956) adlı eserinde yaptığı tanıtıma karşın hâlâ yalnızca son derece dar bir kitle tarafından bilinmekte ve yetersiz bir şekilde kullanılmaktadır. Bu yarı-unutmanın nedenini, Maliki mezhebinden fıkıhçıların *zâhir* kavramının dilbilimsel kullanımını genişleten, "ortodoksi"ninkilerden farklı bir kelam ve fıkıh geliştiren rakiplere karşı çıkmasında aramak gerekir.

Aceleyle yapılan bu saptamalar, okurun dikkatini çoğulcu bir yöntembilim ve açık uçlu sorunsallarla bütün önemli klasik eserleri yeniden okumanın gerekliliğine çekmeyi öngörmektedir. Felsefi tutum henüz 8. yüzyıldan 12. yüzyıla uzanan dönemdeki önemini yeniden kazanmaktan çok uzaktadır, ancak yenilenme ve yaratma denemelerini gitgide daha fazla sekteye uğratan yıkıcı ideolojileri aşmak için vazgeçilmez önemdedir.

İşaret edilmesi gereken bir başka önemli boşluk da, ortaçağda İslam dünyasında gelişen felsefenin yazgısıdır. İslam cephesinde felsefenin bilinçaltına itilmesine bir de Batı dünyasındaki Arap felsefesi öğretiminin ilgisizliği ve bilgisizliği eklenmektedir. Buna karşın, ortaçağda birçok felsefi ve bilimsel eser Arapça'dan Latince'ye çevrildi; Oxford ve Sorbonne Üniversiteleri'nde üretilen rasyonalizm ve bilimsel düşünceler Araplar'ın katkısına çok şey borçludur. Arap ve İslam ortaçağı, 16. yüzyılda felsefeyle ilahiyat arasında gerçekleşen kopuştan sonra reddedilen Latin-Hıristiyan ortaçağının başına gelenlerden daha fazlasına maruz kaldı. Fransız Devrimi Batı dünyasına her türlü teolojik ve tanrımerkezli görüşe kayıtsız, hatta muhalif bir laik ve cumhuriyetçi tahayyül dayattı. 19. yüzyılın pozitivist ve emperyalist Batı dünyası, İslam'ı geri kalmış hatta ilkel dinler arasına yerleştirerek

(bkz. Hıristiyan misyoner hareketleri) bu dışlamayı onayladı. Bugün, *hiçbir* Batı üniversitesinde, felsefenin genel tarihi içerisinde *Arap-İslam* dönemine yer verilmemektedir. Bazı yazarlarla ilgilenmek Arap uzmanlarına bırakılmaktadır; oysa Arap uzmanları felsefe formasyonuna sahip değildirler... 1961'den beri Sorbonne'da çalışan bir öğretim görevlisi olarak, din tarihçilerinin İslam'a ilgisiz kalmaları gibi, felsefeci iş arkadaşlarımın da Arap felsefesinin öğretimine ilgisiz kaldıklarına tanıklık edebilirim. Burada tarihsel psikoloji alanında geniş yer verilmesi gereken bir olgu, İslam'la Batı arasındaki eski bir teolojik ve ideolojik uyuşmazlık vardır (Norman Daniel bunu *Islam and the West: The Making of an Image* [İslam ve Batı: Bir İmgenin Oluşumu], Edinburg, 1960, adlı eserinde yazmaya başladı). Fernand Braudel'in ustaca başlattığı Akdeniz dünyası tarihinin çağdaş yorumu henüz müslüman kesimde etkili olmaktan uzak olduğu gibi, Batı dünyasında da yeterince etkili değil. Siyasal kavgaların, din savaşlarının bu denizin kıyılarında yaşayan halkları bölmeyi, parçalamayı nasıl başardığı biliniyor. Birçok projenin, inisiyatifin ve gelişmenin ertelenmesine neden olan Arap-İsrail savaşının, keyfi olarak parçalanmış bir kültürel alanın birleştirilmesine olanak verecek şekilde mutlu ve kesin bir sonuca ulaşmasını dilemekten başka bir şey elimizden gelmiyor.

Yukarıda sözünü ettiğim birleşme Akdeniz'in iki büyük gücünün rekabetinin yol açtığı jeopolitik durum nedeniyle daha da vahimleşen iki büyük kopuşa karşı gelmeyi gerektiriyor: bir yandan "ortodoks" İslami düşünceyle felsefi tutumun kopukluğu, diğer yandan Batı düşüncesiyle Sami kökenli dinsel düşüncenin kopukluğu. Bu iki tarihsel kopukluğun toplamı, "İslam" ve "Batı"nın aynı felsefi-dinsel platforma dahil oldukları halde neden iki bilgi ve medeniyet kutbu olarak karşı karşıya geldiklerini açıklıyor. Bu tarihsel platformun yeniden keşfi tarih boyunca çatışmaların şiddetinin ve kolektif bilincin tutkusunun bastırdığı sorunların mükemmel bir bilgilenme ile eleştirel bir tarzda ele alınmasına olanak tanıyacaktır. Bana öyle geliyor ki, bütüncül bir Batı alanı bağlamında yapılacak eksiksiz bir felsefe ve kitaplı dinler tarihi çalışmasının önünde duran mesele budur. Böyle bir çalışma, üniversitelerin, liselerin ve diğer okulların programlarının kesin bir biçimde gözden geçirilmesini gerektirecektir.

19.
İslam, bilimler ve felsefenin, bu üç entelektüel ve kültürel etkinlik düzeninin ilişkileri nedir?

BİR ÖNCEKİ soruya verdiğim yanıtta, günümüzde "kesin" bilimler ya da "katı" bilimler dediğimiz bilimlere açıkça atıfta bulunarak bu soruya bir başlangıç yaptım.

Ortaçağ Arapları'nda da olduğu gibi Eski Yunanlılar'da da bilim felsefeden ayrı değildi. Aristo için fizik metafiziğe bağlıydı; aynı şekilde, Hipokrat'tan ve Araplar'ca iyi bilinen Galienos'tan beri tıp, felsefenin bir parçasıydı. İbn Sina'nın bu konuda önemli bir eseri vardır. Üstelik tıp, doğal bilimler denen bilimleri, hatta astronomiyi içermekteydi. Simya ise felsefeyle ilişkisini sürdürerek büyük bir çıkış yaptı (bkz. Câbir İbn Hayyân'ın çalışmaları).

Bilimsel araştırma İslam sahasında bir engelle karşılaşmamış görünüyor; Kuran, müminleri Allah'ın Kudret ve Yüceliği'ni görebilmeleri için yaratılmış dünyalara dikkatlice "bakmaya" davet eder. Doğanın, gezegenlerin, göklerin, dünyanın, hayvanların ve bitki örtüsünün bilinmesi ancak inancı daha da güçlendirir, Kuran'daki simgesel bilgileri aydınlatır. Zaten, bilimsel gözlemle Allah'ın hayır ve Yüceliği'ni müşahede etmenin karışımı olan bir *Mirabiliye*, doğa harikaları literatürü vardı (bkz. El-Kazvini, *Acaibü'l-mahlûkât*).

Matematik bilimleri –cebir, geometri, trigonometri, aritmetik–, astronomi, botanik, ilaç yapımı, zooloji, coğrafya, fizyonomi, psikosomatik..., Araplar'da, Batılılar'ın ancak 12. yüzyıldan sonra ulaştıkları bir gelişim göstermişti. Felsefede olduğu gibi bilimsel bilgide de görülen bu duraklama ise, hıristiyan kilisesinin uyguladığı teoloji denetimine benzer bir denetime değil, müslüman dünyasının genelinde bilgiyi elinde tutan toplumsal ve siyasal kadroların 11.-13. yüzyıllardan sonra geçirdikleri evrime bağlıdır.

Emevi ve Abbasi İmparatorlukları döneminde gelişen Arap-İslam kültürünün kentsel yaşama bağlı olduğunu unutmayalım. Bilginlerin

çalışmaları Şam, Bağdat, İsfahan, Kahire, Halep, Kayrevan, Fas, Kurtuba gibi büyük metropollerdeki hükümdar saraylarında yoğunlaşmıştı. İmparatorluk siyasal gücü ve ticaret üzerindeki denetimi elde tuttuğu sürece, ticaret burjuvazisi bir bilgi ve kültür talebinde bulunabildi. 11. yüzyılda tehlikelerin artışı, zaten zor denetlenen göçebelik ve köylülük bölgelerinin kırılganlaştırdığı kent yaşamını sıkıntıya soktu. Bilimsel araştırma gitgide yerini savaş ideolojisinin söylemine bıraktı. İspanya'daki Reconquista'ya,* Filistin'deki Haçlılar'a, İran-Irak'ta önce Türkler'in sonra Moğollar'ın işgaline karşı ortodoks, katı, ama ideolojik açıdan etkin bir İslam etrafında toplanmak gerekiyordu. Zaviyelerdeki skolastik eğitim ve kırsal kesimde velilerin denetimindeki halk dini tam da bu dönemde yaygınlık kazanmaya başladı. Bilimsel ve entelektüel koşulları kökten değiştiren bu toplumsal ve ideolojik gelişme, ufkun daralması ve skolastik katılık anlamında, 19. yüzyılda sömürgeci baskıya karşı reformcu hareketin yükselmesine kadar ağırlığını gitgide daha fazla hissettirdi. Ancak 1830'lara gelindiğinde, üretken dönemin bilimsel ve kültürel mirasıyla tarihsel kopuş çoktan gerçekleşmişti. İşte bu nedenledir ki reformcu Selefiler ilk dönem İslamı ve onun yarattığı klasik İslam karşısında mitik bir görüş kurdular. Mitoloji, romantizm ve yitirilmiş bir ihtişama duyulan özlem, bilimsel, eleştirel, yapıcı bir yönteme yer bırakmaz. 20. yüzyıldaki bağımsızlık savaşlarına rehberlik edecek olan milliyetçi ideoloji, özellikle bilimsel alanda, ihtişamlı geçmiş savını sürdürerek anlambilimsel kopuşu daha da artırmaktan başka bir şey yapmadı. *Nahda*'nın liberal dönemi denilen dönemde (1850-1940) Şarkiyatçılığın, filoloji ve tarih eğitimi almış bazı müslüman bilginlerin zorlamasıyla eski metinlerin yeni basımları gerçekleştirildi ve birkaç araştırma yapıldı ama bu çalışmalar yeterli olamadı. Özellikle bilim tarihi günümüze dek üzerinde en az çalışılan alan olarak kaldı. Fransa'da Rüşdi Raşid, Arap biliminin birkaç önemli ismini unutulmaktan kurtarmak için saygıdeğer çabalara girişti. Ancak, ne yazık ki, üniversitelerde bu disiplinin öğretimi yapılmamaktadır.

* İspanyolca'da yeniden fetih anlamına gelen, 7. yüzyıldan beri müslümanların elinde bulunan İspanya topraklarının 10. yüzyılda başlayıp 1492'de biten dönem sonucunda yeniden ele geçirilişini anlatmak için kullanılan terim. (ç.n.)

20.
Sufiliğin öğretisel bir hareket ve bir dinsel yaşam tarzı olarak İslam'daki yeri nedir? Sufilik daha önce belirtilen Bâtınilik ve Zâhirilik ayrımından mı kaynaklanmaktadır?

BU SORUYA olumlu yanıt verebiliriz. Arapça'da sufilik denilen mistik akıma özel bir yer vermeden İslam'dan söz etmek mümkün değildir. Burada sözü edilen, kendine özgü teknik bir söz dağarcığına, söyleme ve teorilere sahip olan, aynı zamanda kişisel ve toplu ibadetler, zikir yoluyla vücudu ve ruhu manevi hakikatlerin cisimleşmesi sürecine dahil eden bir düşünce akımıdır.

Mistik deneyimin yalnızca İslam'a özgü olmadığını, her dinde bulunduğunu belirtelim. Mistik deneyim, tarihsel olarak daha hızlı ama kopuk bir gelişim çizgisi izleyen diğer dinsel ifade kiplerine –teoloji, hukuk, tefsir, mimari, kurumlar– kıyasla dikkate değer bir süreklilik göstermiştir.

Tasavvuf esas olarak mümin ile Allah'ı birleştiren içsel karşılaşmadır (sonsuzluk ve mutlaklık tüm dinlerde ilahi olana bağlıdır). Bu deneyim sufinin içe dönmesiyle, bilincin araştırılmasıyla incelenir, anlaşılır, açıklanır. Bu şekliyle, düşünülerek yaşanan deneyim yazıya geçirilerek bir ustanın (şeyh) denetimi altında mistik bir yola (*sülûk*) atılan müritlere öğretilir.

Müşahede, cemaatin yaptığı ibadetten farklı olarak bireysel bir iştir; Allah'ın bir ihsanı olarak yaşanan bu olguya sufi aşkıyla karşılık verir. İslam'ın, ruhbanların aracılığı olmaksızın, Allah ile doğrudan iletişime olanak sağladığını söylemiştik. Buna karşın, kelamcı-fıkıhçıların ortodoksisiyle karşılaştırıldığında, özellikle Allah ile vecd içinde birlik düzeyine ulaştıklarında (*vahdet*) ayinin içselleştirilmesinde çok ileri gittikleri görülmektedir. Büyük sufi Hallâc, 922'de ünlü *Enelhakk*, "Ben Allahım-Hakikatim" sözünü söylediğinde, insani ben'in aşkın ilahi ben ile birleşmesini anlayamayan Zâhiriler'in, kuralcıların anlayışsızlığıyla karşılaştı. Kendisini *hulûl*'la, Allah'ın kendisinde ci-

simleştiğini iddia etmekle suçladıklarında, "Biz tek vücutta birleşmiş iki ruhuz" dedi. L. Massignon, Hallâc'ın diyalektikçi ve vecde getirici üslubunu göstererek şöyle yazar: "Hallâc mistik deneyim kuralları üzerinde dogmayla Yunan felsefesini birleştirmeye çalışarak bu alanda Gazali'ye önderlik etmiştir."

Bu saptama, etnokültürel toplulukların (*mevali*) ürettiği birçok kültürel geleneğin, birçok düşünce akımının bir arada var olduğu bir toplumda ve zamanda –Hicri 2.-3. / Miladi 7.-9. yüzyıllar– tasavvufun zenginliğini ve özgünlüğünü belirtmektedir. Sufinin felsefeye açılması gibi, filozof da tasavvufi ya da çileci bir deneyim içine girebiliyordu. Aynı şekilde, kelamcılar ve fıkıhçılar felsefe ya da sufilikle ilgilenebiliyorlardı. Bu büyük düşünce dolaşımı, deneyim paylaşımı hareketi Bağdat, Basra, Rey, Mekke (Hac nedeniyle), Kahire gibi kozmopolit kentlerde gerçekleşebiliyordu.

Varoluşsal bir tekçiliğe (İbn Arabi'nin –ölm. 1240– *vahdet-i vücud* kavramı) ulaşmak için zaman ve nesneler dünyası bilincini ortadan kaldıran sufiler, dönemin entelektüel ortamında sağlam bir yere sahiptiler. Bu nedenle, deneyimlerini öyle bir üslup ve analiz yoğunluğuyla yazdılar ki, eserleri günümüze değin tasavvuf ehli kadar, dinsel psikoloji araştırmacılarının da ilgisini çekti. Hasan el-Basri (ölm. 772), Muhâsibi (ölm. 857), Bistâmi (ölm. 874), Cüneyd (ölm. 910) gibi bazı isimleri örnek gösterebilirim.

Hallâc gibi büyük başlatıcıların kışkırttığı gerilimleri anlamak için tasavvufun toplumsal ve siyasal bir yönü olduğu gerçeğini unutmamalıyız. Sufilerin yandaşları, yoksul kentsel çevrelerden gelenlerden, dışlanmış toplumsal kategorilere mensup olanlardan, varlıklı sınıflara (tüccarlar, toprak sahipleri, iktidara bağlı olan ya da bilim adamlarını koruyan önemli kişilerin himayesindeki "entelektüeller") özgü ayrıcalıklardan yararlanamayanlardan oluşuyordu. Emekçi sınıflarla tasavvuf ilişkisi 11. yüzyıldan sonra tehlikeli ve muhalif sınıfların tasavvuf temelinde kurdukları birliklere (*fütüvvet, Ayyârûn*), daha sonra, 13.-19. yüzyıllar arasında da Mağrip'te Merini* hanedanının son dönemlerindeki gibi merkezi hükümetin denetleyemediği kırsal topluluklar ve dağlarda yaşayan topluluklar ile yerel velilerin ilişkisine dönüştü. Böylece tasavvuf, her tarikata özgü adab ve zikirlerde aşiret-

* 13.-15. yüzyıllar arasında Fas'a, geçici sürelerle de Kuzey Afrika'nın diğer kesimlerine egemen olan Berberi hanedanı. (ç.n.)

ler ve klanlar arasındaki rekabetlerin ifade edildiği bir tarikat hareketi haline geldi. Tarikatlar eğitim merkezlerinde (bir veli tarafından kurulan zaviyelerde) yetişen dervişleri müslüman dünyasının çeşitli yerlerine göndererek siyasal alan, prestij ve mürit kazanmaya çalıştılar. Velilerin bereketinin neden olduğu mucizeler, Mağrip'teki Berberiler ve Güney Sahra'daki Afrikalılar gibi Arap diline yabancı olan, okur yazar olmamaları ölçüsünde kolaylıkla kanan halkları etkiledi. Kuşkusuz okuma yazma bilmeyen Arapdilliler de bu gelişmenin içinde yer alıyorlardı.

Fetihçi ve pozitivist Batı'nın 19. yüzyılda tüm müslüman ülkelerde keşfettiği şey, evliya kültü ve kutsallığın sürekli olarak yayılışı ile nitelenen bir derviş İslamı'ydı. Bu keşiften kaynaklanan yorumlamalar ve yanlış anlamalar bugün bile Batı'nın İslam tahayyülünü beslemeyi sürdürmektedir.

Günümüz müslüman toplumlarında yanlış olarak sufilik denilmeye devam edilen yapının yerini değerlendirmek güçtür. Bu olgu da, dinin bütünü gibi, bulunduğu yerdeki kültürel sisteme ve siyasal rejime bağlıdır. İslam için söz konusu olduğunu söylediğimiz güçlü ideolojileşme sufilik için de geçerlidir. Derviş İslamı'nın geri gelmesine karşı olan ulus-devletler, tarikatların mekânlarını ve ifade alanlarını titizlikle denetlemektedirler. Tarikatlar, Senegal'de olduğu gibi, devlet iktidarının dayanak noktaları ve iletim vasıtaları olup bazı ayrıcalıklardan yararlanabilirler. Bu nedenle, tarikat İslamı'yla militan İslam arasındaki ilişkileri ve karşıtlıkları belirlemeyi sağlayacak sosyolojik araştırmalar zor, hatta olanaksızdır. Sufi çevreleri araştırmaya uygun değildir; burada, klasik sufiliğin entelektüel kaygılarıyla, kurduğu bağlar ve ruhani faaliyetler açısından ilginç olan daha sakin bir İslam vardır. Siyaset uzmanları yalnızca görünürdeki ateşli ve militan İslam'a yoğunlaşmakla hata yapıyorlar; İslam'ın yakından incelenmeyi hak eden, hatta kitlelere tanıtılması gereken başka ifade biçimleri de vardır.

Birçok Batılı kendilerine sufilik olarak tanıtılan şey aracılığıyla müslüman olmaktadır. Burada söz konusu olan, soğuk, rasyonalist, materyalist, idealsiz görülen Batı toplumunun dışlamalarıyla birlikte incelenmesi gereken psikokültürel bir olaydır. Her iki tarafta da birçok yanılsama, yanılgı, acele yargı, yanlış anlama var. Aynı durum Hint dinlerine duyulan hayranlık ve daha genel anlamda Batı'da tarikatların çoğalması için de geçerlidir. Tüm bunlar günümüzdeki bilim-

sel düşüncenin ve siyasal iktidarların dinsel hareketleri anlamada, onları yönlendirmede ve onlara uygun ifade alanları sağlamada yetersiz kaldığını gösteriyor. "Tarikatları" marjinalleştirmekle, dinsel ve kültürel sapkınlıkları kınamakla yetiniliyor, ama dinler tarihinin tanıklık ettiği sayısız deneyim aracılığıyla insan varlığının ruhani boyutu sorunu ciddi bir şekilde ele alınmıyor. Günümüzdeki İslam da pek farklı bir durumda değil; günümüz müslüman toplumlarında hâlâ "manevi" ifadelere rastlıyor olmamızın nedeni, İslam'ın modern iktisat ve sanayi uygarlığı tarafından dayatılan kopuşlara etkili bir biçimde karşı koymuş olması değil, geleneksel dinin ortaya çıktığı toplumsal koşulların ve idame etme ekonomisinin hâlâ varlığını sürdürüyor olmasıdır. Klasik İslam'a ivme kazandıran ve onu zenginleştiren kelam ve tasavvuf üretimine denk bir üretim yapılmamaktadır. Bu nedenle eski eserler günümüz çerçevesinde yeniden kullanılıyor. Eskilerin kaydettikleri ve öğrettikleri tasavvufi deneyimlerin, varoluşları tüm boyutlarıyla allak bullak olmuş günümüz toplumlarında yeni müritler yaratması, yalnızca bu toplumların kültürel ve psikolojik marjinallikler yaratmada ne kadar yetenekli olduğunu göstermektedir. Eski tanıklıklarda tüm toplumsal ve kültürel çerçeveleri kesen bir aşkınlığa yönelik bir istek vardır elbette. Ama ne var ki ilahi deneyim, bugün yalnızca betonla, fabrikalarla, H.L.M.'lerle* değil laik ve cumhuriyetçi mitin geleneksel dinsel mitlerin yerini almasıyla yerle bir edilmiş bir simgesel sermayeden, bir olağanüstülük duygusundan, mitik bir evrenden, bir büyüleme yeteneğinden destek alamaz.

İslamcı denilen akımların 17.-18. yüzyıllarda yaşanan İngiliz, Amerikan ve özellikle Fransız Devrimi'nden kaynaklanan bu mite karşı savaştığını biliyorum; ama siyasal rejimler, devlet sistemleri, üretim ve mübadele sistemleri, genel yozlaşma, teknolojik kültür, anlambilimsel çevrenin yok edilmesi, geleneksel simgesel sermayenin israfı, zaman-mekân kavramının dünyevileştirilmesi ve kutsallığından arındırılması gibi duyarlılığımızı ve algı çerçevemizi belirleyen tüm biçimler, laik ve "cumhuriyetçi" kökenli mitten kaynaklanmaktadır (cumhuriyet, demokratik bir rejim olarak müslüman ülkelerin birçoğunda biçimsel bir varlığa sahiptir; ama monarşik ya da biçimsel olarak cumhuriyetçi olan bu rejimler toplumu genel bir sekülerleşme-

* Fransa metropollerinin banliyölerinde ucuz işçi konutlarının bulunduğu sitelere verilen ad. (ç.n.)

ye yönlendirmektedir[1]).

Geriye tasavvuf, *bâtın* ve *zâhir* üzerine birkaç söz söylemek kalıyor. İçreklik ve dışraklık arasındaki ayrım çizgisinin içsel ve dışsal arasında, yalnızca sır yoluyla anlaşılabilecek *gizlilik* ve bakmayla ya da akılla hemen ulaşılabilir olan *açıklık, görünürlük* arasında çizilemeyeceğini belirtmiştim. Geleneksel İslami düşünce, gnostik kültür çerçevesinde, dil içinde derin yapı, yüzeysel yapı, örtük söylem, açık söylem terimleriyle açıkladığımız dil psikolojisine dair bir gerçekliği psikolojileştirmiştir. Geçmişte tefsirciler Kuran söyleminin şifresini çözmeye çalışırken bu ayrımla karşılaştılar. *Takdir, tazmin* (mecazi, kapalı) kavramları; anlamları açık, belirgin sureler ile kapalı, ikircikli olan, daha geniş bir çözümleme ya da yorumlama çabası gerektiren sureler (*muhkemât/müteşabihât*), kişileri söyleneni ve söylenmeyeni, söylenmeyen aracılığıyla söylenen şeyi araştırmaya yöneltti. Ancak dile, dil ve düşünce arasındaki ilişkilere dair teori; metafor ve metonimi konusunda uygun bir yaklaşımdan, mitin bir bilme biçiminin anahtarı olduğu düşüncesinden, simgenin ve göstergenin bütün göstergebilimsel sistemlerde (ve pek çok anlam sisteminin kaynağı olan dinsel söylemde) temel anlamlandırma öğeleri oldukları gerçeğinden yoksundu.

Eskiler metaforu, metonomiyi, meseli, kıssayı, gösterge-simgeleri (ayet sözcüğünün anlamı budur) biliyorlardı; ürettikleri tüm göstergebilimsel sistemlerde (tasavvufi söylem bunlardan biridir; kostüm, mobilya, mimari, şehircilik, hukuk, vs. gibi) bütün bu araçları geniş ölçüde kullanıyorlardı. Ama bu sözbilimsel, dilbilimsel, göstergebilimsel araçların her birinin oynadığı anlamlandırıcı rolün tam anlamıyla farkında değildiler. Örneğin, bir tahayyül kurulmasıyla ilişkili olarak metafor, simge, mit nezdinde anlamın sahip olduğu kurucu işlevi yeni yeni görmeye başlıyoruz. Metafor, simge ve mit artık sabit olmayan, sürekli bir aşkınlıkla donanmış bulunan, ancak sürekli olarak yıkıcı bir yaratma edimine maruz kalan anlamın tarihsel değişkeleridir. Anlam, anlambilimsel yaratıcılık, yeni varoluşsal taleplerin baskısı altındaki öznenin yaratıcı tahayyülü tarafından kurulur; bu ise önceki anlamların kaçınılmaz olarak yıkılması, dönüştürülmesi, aşılması demektir. Dolayısıyla, yaşayan, ölü ya da diriltilmiş metaforlar vardır;

1. Burada, bir kuruluş mitinin diğerinin yerini alması olgusu hakkında bir değer yargısı belirtmiyorum.

ya da, simgelerin basit göstergelere, hatta birer sinyal işlevine sahip işaretlere dönüşerek yozlaşması söz konusudur.

Bu teorik mülahazalarla demek istediğim şey, tasavvuf söyleminin, kurucu din söyleminin (Sufilikte Kuran, Hıristiyanlık'ta İnciller, Yahudi Kabalası'nda Kıyamet'e dair metinler) simgesel ve mitik yönünü geliştirdiği, değerlendirdiğidir. Böylece, tasavvuf söylemi bir başlangıç bilgisi, tasavvufun yolunu destekleyen ve kendisi de sonuna kadar yaşanan deneyimlerle (*ittisâl*: ilahi olanla birleşme; *ittihad*: birlik; *vecd*) zenginleşen bir gnostiklik, bir *irfaniye* oluşturur. Böylece, dildeki anlambilimsel ve simgesel fışkırmayı incelememize yardımcı olacak bir toplama kavuşuruz. Dildeki bu fışkırma ise, bir yandan yoğun bir iç ruhani deneyin, öte yandan tasavvuf deneyiminde üretilen söylemin hayata geçirme, kışkırtma gücünün baskısı altında gerçekleşir. L. Massignon, "*İslam tasavvufunun teknik sözlüğünü*" incelerken ve Hallâc'ın divanını çevirirken dilin kesinlikle önemli olduğunu açık bir şekilde algılamıştı. Bu araştırmayı tamamlamak için, tasavvufi söylemin ruhani içeriğinin düzenli zikirler sırasında, adab, ibadet, ilahi okuma, sohbet dinleme, nefsi terbiye etme sayesinde nasıl ifade edildiğini ve içselleştirildiğini göstermek gerekir. "İnanç" olarak ifade edilen şeyin oluşumu ve işlevleri dilbilimsel ve psikofizyolojik mekanizmalara bağlıdır. Artık, dil öğreniminin fonolojik yapılara uygun düşen seslerin alımlanmasıyla oluştuğu bilinmektedir; sağır-dilsizlerin bu sesleri algılamaları için deri ve kemik kullanılmaktadır. Ses birimleri tıpkı manyetik bir banda işlenir gibi sinirsel sisteme yerleşir, böylece bunların aslına uygun bir biçimde yeniden üretimi sağlanır. Bu, elbette ki, öznenin yaratıcılığını, yani peygamberler ve büyük sanatçılarda en üst düzeye taşınmış bu anlambilimsel ve simgesel fışkırma sırasında olanaklı yeni kombinezonlar oluşturmayı sağlayan yetenekleri ortadan kaldırmaz.

21.
İslam düşüncesinde kişi kavramının yeri nedir?

BATI ülkelerinin tümünde İslam'ın ve müslümanların medyanın gündemini nasıl işgal ettiği, bu uzak, farklı, düşman, acımasız, geri kalmış ama coğrafi ve toplumsal olarak çok yakın olan dünya üzerine nasıl bir tonlamayla, eskilere dayanan ama zenginleştirilerek güncelleştirilen imgeler yardımıyla güçlü bir Batı tahayyülünün oluşturulduğu biliniyor.

Aynı konu üzerindeki bilgilenme müslüman toplumlarda da Batı'dakinden daha nesnel, daha açık, daha olumlu değil; varlıklarını ve meşruluklarını güvence altına alma kaygısındaki devletlerin özenli denetimi altında. Bundan dolayı İslam, iş bitirici bir ideolojik araç, saldırıya ve savunmaya dönük bir övünme konusu olarak kullanılıyor. İslam'ın bir araştırma konusu, cahillik, şiddet patlamaları, yozlaşma, hoşgörüsüzlük gibi gerikalmışlık etkenleriyle mücadele etmek için kullanılabilecek bir değerler kaynağı olarak görülmesi pek rastlanan bir olgu değil.

Dengesi son derece bozulmuş toplumların bastıran taleplerinin, büyüyen anlambilimsel düzensizliğin ışığında; gelişme ve modernleşme sorunlarını çözmüş görünen Batı toplumlarında da var olan bu sorunlara karşı düşünürlerin, sanatçıların, siyaset sınıfının, kısacası entelektüel ve siyasal "elitin", İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana önerdikleri hangi yanıt, hangi tutum çare olarak gösterilebilir?

Klasik İslambilim ve uygulamalı İslambilim arasında bir ayrım yapıyorum. Bu ayrım, aynı disiplinin iki farklı uygulaması arasında indirgenemez bir karşıtlıktan doğan bir ayrım değil, yöntembilimsel ve epistemolojik bir ayrımdır. Klasik İslambilim, kabaca, bir dinsel geleneği, düşünceyi, kültürü, uygarlığı temsil ettikleri *a priori* kabul edilen metinleri incelemekle yetinen bir bilimdir.

Hicri 1. ve 7. yüzyıllar (Miladi 7.-13. yüzyıllar) arasında yazılan klasik metinler üzerinde uzun süre çalışıldı; elden geçirme, hatta keşif dönemi henüz bitirilemediği için bu metinlere öncelik tanınıyor. Bir-

çok eser hâlâ yayımlanmayı, hatta keşfedilmeyi bekliyor. Bu anlamda klasik İslambilim gerekli bir uygulama olmayı sürdürüyor.

Özellikle çağdaş dönem, yani 19. ve 20. yüzyıllar ile 1945-1987 yıllarının çalkantılı tarihi ele alındığında, dinsel metinleri İslam'ı ve müslüman toplumları tanımak için bir çıkış noktası olarak kullanmak daha da tartışmalı ve riskli bir hale geliyor. Bu metinler rekabet içindeki güçlerin, kolektif hırsların, bu toplumlara benimsetilen eğilimlerin evrimi hakkında aydınlatıcı olmaktan çok yanıltıcı nitelikteler.

Uygulamalı İslambilim işte buradan hareketle anlam kazanmakta ve kendini bilimsel bir gereklilik olarak kabul ettirmektedir. Ortaçağ metinlerinden farklı olarak, çağdaş metinlerin incelenmesinde filolojik okumanın kaçınılmaz sorunlarıyla karşılaşılmıyor.

Kişi temasını, zengin bir örnek yardımıyla, klasik İslambilim'in kazanımları ile uygulamalı İslambilim'in sorgulamalarını, analiz prosedürlerini ve pratik amaçlarını birleştiren bir İslam yaklaşımını ortaya koyabilmek için seçtim. Bu konuyu incelemeye aşağıdaki üç soruyu sormakla başlayacağım:

1. Kişi sorunu nasıl günümüz müslüman toplumları için kaçınılmaz bir gerçeklik haline geldi?

2. Günümüz İslam düşüncesi, sünnet ve hadislerin nesnel öğretilerine ve modernliğin kesin emirlerine uyarak mevcut sorunlara yanıt vermek için hangi entelektüel donanıma, hangi bilimsel, kültürel kaynaklara sahiptir?

3. Çağdaş bilimsel düşüncenin dayattığı kavramlar ve tutumlar arasında kişi sorununa verilen "İslami" yanıtı nasıl bir yerde konumlandırmak gerekiyor? Bu soru bizi bilimsel ve teknolojik ilerlemesiyle kişinin kaderini uzun süre sürükleyen Batı düşüncesinin hegemonyasına kökten bir eleştiri yöneltmeye zorlayacaktır.

N. Berdyaev'in "kişi bireysel olan ve kutsallaştırılmış olan, biçim ve madde, sonsuz ve sonlu, özgürlük ve kader arasındaki çelişkinin vücut bulmuş halidir" (*Cinq méditations sur l'existence* [Varoluş Üzerine Beş Meditasyon], Aubier, Paris, 1936, s. 180) şeklindeki doyurucu tanımlaması kişi kavramına birçok disipline başvurmadan yaklaşılamayacağını gösteriyor. Toplumsal ve hukuksal tarih bunlardan ilk akla gelmesi gerekenlerdir. Bir kişiyi başka türlü değil de olduğu gibi yapan şey toplumsal düzen ve hukuktur. Bunların ardından psikoloji, sosyoloji, antropoloji, felsefe ve büyük dinsel gelenekler örneğinde teoloji gelir.

Marcel Mauss daha 1938'de kişiyi, "insan düşüncesinin bir kategorisi" olarak gösteren bir kişi kavramı oluşturmuştu. Bu ilk denemenin ilginç uzantılarını M. Carrithers, S. Collins ve L. Lukes'in, *The Category of The Person. Anthropology, Philosophy, History* (Kişi Kategorisi, Antropoloji, Felsefe, Tarih, Cambridge University Press, 1985) adlı eserinde görüyoruz.

Felsefi çizgide ise, söz konusu kavram ve konu, Ivan Gobry'nin *La personne* (Kişi, PUF, üçüncü basım, 1975) adlı kısa denemesinin gösterdiği gibi, hıristiyan düşünürlerin ilgisini çekmiştir.

İslami kesimde, kişi teması, klasik düşüncenin çeşitli akımlarında son derece belirgin bir haldedir. Buna karşın, spekülatif İslami düşüncenin dinsel, etik, hukuksal ve felsefi çerçeveleriyle yetinmemiz olanaksızdır. Yapılması gereken, 1950'li yıllardan bu yana müslüman toplumların yeni evrimsel koşullarından hareketle eleştirel bir düşünce başlatmak olacaktır.

Daha önce yaptığım bir araştırmada,[1] demografik baskının, endüstriyel ekonominin müdahalesinin, anonim, sivil toplumdan ayrı ve hatta ona karşıt bir otoriter devletin oluşumunun, modern teknoloji karşısında gitgide artan bağımlılığın, kültürel gecikmişliğin, ekolojik gerçeklerle, kırsal çevreyle (köylü, dağlı ya da göçebe) dramatik kopuşların, kişinin oluşum ve biçimlenme koşullarının kökten değişmesinin ana etkenleri olarak nasıl bir araya geldiklerini göstermiştim.

Her yerde büyük ideolojik coşkularla başlatılan tarım devrimleri, köylü dünyasının ya da çöl uygarlığının (göçebe dünyasından tümüyle habersiz bakanlık teknokrasilerince yıkıcı bir saldırganlıkla uygulanan yerleştirme operasyonlarıyla), binlerce yıldır şeref yasası (*ird'*) adıyla işlev gören ekolojik, topraksal, tarımsal temellerini söküp atmıştır. Bu yasa, İslam öncesi ve sonrası dönemde toplulukların düzenini sağlama işlevi görmüştü. Şeref yasası, her bireyin giderek daha üst mevkilere (*efdal, fazl, 'ayn, âyân*) gelmesini sağlayan şeref kavramında doruklaşan bir değerler sisteminin içselleştirilmesiydi. Aynı yasa, kişiye özgü otoriteyi kullanmaya da olanak tanıyordu: Bir zihnin diğer zihinler üzerindeki otoritesi efendi, şef, bilge (*seyyid, şeyh, imam, mehdi, veli, murâbıt*) tarafından kişileştirilen ve uygulanan değerlere kişilerin bilinçlerinin özgür bir biçimde rıza göstermesini be-

1. M. Arkoun, "Emergences et problèmes dans le monde musulman contemporain (1960-1985)", *Islamochristiana*, 1986, 12, ss. 135-161.

raberinde getiriyordu.

Bugün her yerde büyük bir hoyratlıkla yıpratılan geleneksel toplumların, en fazla yıpranmış halde bulunan şeref yasası yazılı bir yasa değildir; kişisel ve kolektif tutumları koşullandıran davranış kalıpları biçiminde yaşanmakta ve içselleştirilmektedir. Bu yasa her ne kadar teorik bir öğretimle iletilmiyor olsa da, tüm biçimsel, ritüel, toplumsal, simgesel karmaşıklığıyla bir yeniden üretilme süreci içindedir. Bu konuda birbirinden farklı ve mekânsal açıdan birbirinden uzak topluluklar üzerinde yapılmış araştırmalar var: Pierre Bourdieu'nün Kabiliye bölgesinde yaptığı araştırma (*Le sens pratique* [Pratik Duyu], Editions de Minuit, Paris, 1980), Lila Abû-Lughod'un yeni çalışması (*Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society* [Örtülü Duygular. Bir Bedevi Toplumunda Şeref ve Şiir], University of California Press, 1986) ve Germaine Tillion'un (*Le harem et les cousins* [Harem ve Kuzenler], Seuil, Paris, 1966) çalışması örnek olarak verilebilir.

Yukarıda andığımız örnekler İslam sahasında kişinin statüsünü inceleme açısından etnolojik yaklaşımın ve antropolojik sorunsalın önemini gösterecektir. İslam, merkezileştirici bir devleti, her alanda sözel gelenekle mücadele içine giren yazıyı, yerel âdetlerle çatışan yasayı benimseterek büyük değişimlere yol açtı. Ancak, "vahşi" toplumları "evcilleştiren" bu araçların sosyolojik uzantıları, Kuran'ın – Seyyid Kutub gibi çağdaş militanların ise İslam karşıtı gayri meşru iktidarların egemenliğindeki doğru yoldan sapmış toplumları nitelendirmekte kullandığı– Cahiliye adını vererek mahkûm ettiği toplumsal-tarihsel modelin direnişi tarafından sınırlandı.

Klasik İslambilim, geçmişteki ve günümüzdeki müslüman toplumları anlayabilmek için belirleyici önemde olan bu veriye önem vermedi. Klasik İslambilim, tarihselci filolojiyle etnografi, etnoloji ve antropolojiye özgü araştırmaların konularını birbirinden ayırarak kendini kutsal metinlere hapsetti, kelamcıların ve müslüman fıkıhçıların anlayışına uygun bir ideal İslam kurdu.

Kişi statüsü ve işlevleri, eskiden olduğu gibi günümüzde de, İslam Şeriatı sosyolojisine başvurmadan belirlenemez. Mısır, Suudi Arabistan, Endonezya, Türkiye, vs. gibi ülkelerde aynı toplum içinde yaşayan, aynı toplumsal sahada bulunan topluluklara ve sınıflara müslüman hukuku aynı şekilde uygulanamaz. Bedevi hukuku, Berberi hukuku, Kürt hukuku..., müslüman devletin "direniş" alanlarını (örneğin Fas'ta *bilad̈ü's-siba*) ortadan kaldırma iradesine uzun süre direnebilmişlerdir.[2]

Arap dilinin ve kültürünün diğer dil ve kültürlere sızma derecesi, sosyokültürel sahada oluşan *kişi* tiplerini belirler. Kabiliye'de, Kuzey Cezayir'in bu yoğun nüfuslu bölgesinde, 1962'de bağımsızlığın kazanılmasına kadar ne müslüman hukuku, ne Arapça, ne Arap kültürü kendini kabul ettirebildi. Dervişlerin yaydığı İslam, yerel şeref yasasını ve dışsal etkilere karşı özellikle direnen bir simgesel sermayeyi içselleştirmek ve kutsamak zorunda kaldı. Aynı durum Fas ve Libya Berberileri ile birçok Afrikalı topluluk için de geçerlidir.

Çoğunlukla 1950'li yıllar boyunca süren bağımsızlık savaşları sonrasında doğan milliyetçi devletler, ulusal birlik, dolayısıyla merkezi yönetimin kalıcılığı ve yaygınlığı için engel oluşturan etnokültürel ve mezhepsel ayrılıklara karşı şiddetle savaştı. 1920'li yılların Atatürk Türkiyesi'nde bölünmeleri, dağılmaları, batıl inançları, popüler dini, mistik akımları, kısacası "vahşi" toplumdaki şeref yasasını, yani bu kuralların oluşturduğu kişinin gücünü sağlayan her şeyi ortadan kaldırmak isteyen siyasal irade ile başlayan bu siyasal iradecilik dalgası her yanı sardı.

"Vahşi" toplumla "evcilleştirilmiş" toplum arasındaki çatışmanın Peygamber tarafından daha Mekke ve Medine dönemlerinde başlatıldığını belirtmeliyiz. Örnek ideolojik ifadesi Kuran'da bulunan bu çatışma, kökende antropolojik olan bir karşıtlığı aşkınlaştırarak ona "ontolojik" bir temel veriyordu. Kuran'ın ve daha sonra oluşan İslam düşüncesinin nasıl bir şiddetle "Cahiliye'nin karanlıklarına" karşı "İslam'ın ışığı" ile savaştığını biliyoruz. Cahiliye, insanların Vahiy'i –Tanrı'nın her inananın sonsuz Selamet ufkuyla davranışlarını düzenlemesi için öğrettiği Gerçek Bilgi'yi (*ilm*)– almadıkları bir tarihsel dönemdir. İslam ise tüm müminlere rehberlik eden bu *ilm*'in ortaya çıkışıdır.

Cahiliye, sosyal ve kültürel antropolojinin terimleriyle, İslam öncesi Arap toplumunu ve onun şeref yasasını tanımlar. İslam, şeref yasasının sahip olduğu değerlerin korunduğu ama Vahiy söylemiyle kutsallaştırıldığı, ontolojikleştirildiği, aşkınlaştırıldığı ahiretbilimsel bir ufku, yepyeni bir simgesel sermayeyi benimsetmeyi başardı. İlk müminlerin oluşturduğu küçük topluluk, inançları ve Peygamber'in önderliğinde savaşma taahhütleriyle, müslüman "kişi", aynı zamanda müslüman bir toplum olma seçkinliğini kazandı. İslam'da kişinin olu-

2. Cl. Geertz'in ustalıkla sunduğu bu antropolojik sorunsal için bkz. *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF, 1986.

şum modeli, tüm kültürel sınırları aşma gücü, tüm toplumsal ve ideolojik kaynaşma durumlarında önüne geçilemez bir biçimde geri dönüşü, sanayi uygarlığının meydan okumaları karşısında yayılışı şu dört etkenle açıklanabilir:

a) Kuran söyleminin edimsel karakteri ve mitik yapısı;

b) İbadetin taşıyıcı ve canlandırıcı gücü (Kuran söyleminin getirdiği, İslam söyleminin genişlettiği anlambilimsel içerikler ve ahirete dair umutlar bu güç sayesinde her mümin –kişi– ve cemaat için gerçeklik kazanır);

c) "Gerçek dini" (ortodoksiyi) kendi sorumluluğuna alan, buna karşılık kendini onunla meşrulaştıran merkezi devletin kuruluşu ve sürekliliği;

d) İslam'ın kuruluş döneminde (610-632) Peygamber'in başlattığı bireysel ve kolektif modelin uygulanması olarak gösterilen "İslami" bir tarih oluşturmak için ilkel İslam'ın "ortodoks" görüngülerini içselleştiren siyasal-dinsel bir tahayyül oluşturulması.

Medine deneyimi olarak adlandırdığım dönemde yaratılan siyasal-dinsel tahayyülün oynadığı rol ve bu tahayyülün gücü hakkında ne söylense azdır. İslam sahasındaki bütün geniş çaplı tarihsel eylemler bu tahayyül sayesinde gerçekleştirilmiştir. Bu eylemler, geleneksel İslami söyleme ait bütün temsilleri, ideal sembolik imgeleri içselleştirmiş bir "kişi" oluşturmaya çalışmışlardır.

Bu eylem tarzını miras alan toplumların tarihini yeniden yazmak, bu yeniden yazım sırasında da bütün müminlerde ortak olan siyasal-dini tahayyül ile; resmi söylemin ("İslami" devletin) temsilleri ya da yerel simgesel göreneklere daha uygun düşen benzer söylemler tarafından biçimlendirilmiş bir alana çözümlemeci, kavramsal ve mantıksal bir akıl yerleştirmeye çalışan entelektüeller arasındaki karşılıklı etkileşimi göstermek mümkündür. Lila Abû-Lughod, Batı Mısır çöllerindeki Evlad-ı Ali'lerde iki söylemin bir arada bulunmasını şu şekilde açıklamıştır: Bu söylemlerden biri kişiseldir, mahrem değerleri açıklar ve kısıtlı bir çevrede kullanılır (gençler, yakınlar); diğeri ise kitleseldir, topluluğun ortak değerlerini yüceltir. Böylece kişi, farklı görünümlere ve ifade biçimlerine sahip olan iki ayrı kertede üretilir ve ortaya çıkar, ancak topluluğu tanımlayan ve ayakta tutan iki değer sistemini tek bünyede toplamış olur.[3] Evlad-ı Ali'lere özgü iki söy-

3. Lila Abû-Lughod, *Veiled Sentiments*, s. 233.

lemde –müslüman olarak nitelenen alandaki diğer etno-kültürel topluluklarda olduğu gibi– daha genel iki söylem üst üste binmektedir: Otuzlu yıllardan beri yeniden ele alınan ve yayılan, özellikle yetmişli yıllardan bu yana İslami hareketlerin sahip çıktığı, Medine deneyiminden kaynaklanan sünnete özgü ortak İslami söylem ile Batı'dan alınan ekonomik yapının ve siyasal kurumların seküler değerlerini yayan milliyetçi devletin söylemi.

Rekabet içinde olan bu söylemler nasıl aşamalandırılmakta, ilintilenmekte ya da karşılıklı olarak birbirlerini dışlamaktadır? Bireysel kaderi ve toplumların tarihsel evrimini nihai olarak belirleyen mekanizmaları kafamızda canlandırabilmek için kişiyi incelememiz gerekmektedir. Kişiyi çeşitli seçimlerin, elemelerin ve bireşimlerin gerçekleştiği bir özgürlük odağı olarak ele almalıdır. Bu seçimler, elemeler ve bireşimler *kişiliği* oluşturan; yerel topluluk, ulus ya da ümmet nezdinde bir önder, İmam, *önemli kişi* yaratan özelliklerdir.

Bu incelemelerin ışığında tüm toplumlardaki "büyük adamların" ortaya çıkma, yükselme ya da yok olma, başarısızlığa uğrama koşullarını açıklamaya yarayan bir dizi portre oluşturulabilir. Diğer taraftan, İslam örneğinin yardımıyla, Kardiner'nin ortaya attığı ancak antropologların terk ettiği *temel kişilik* kavramının geliştirilmesi yeniden ele alınabilir. Biri Gazali ile ilgili, diğeri günümüz müslüman dünyasında liderlerin ortaya çıkışıyla ilgili iki makalemde bu anlamda bir yöntem oluşturmaya çalıştım.[4]

Burgiba, 2. Hasan, Bumedyen, Nasır, Kaddafi, Saddam Hüseyin, Hafız Esad, Ziya ül-Hak, Humeyni gibi günümüz müslüman toplumlarının tarihinde ağırlıklı yere sahip kişiliklerin oluşumunun ardında nasıl bir kişi felsefesi vardır?

Genel kavramları, iktidara ulaşma koşullarını, hükümet etme yöntemlerini, bu liderlerin popülerliğini aktarmakla yetinmek olayı anlamak için yetersiz kalmaktadır. Bu insanların kişiliklerinin kültürel ve toplumsal oluşumunu anlamak, özel kişiler olarak dile getirdikleri içten kanılarını bilmek gerekir. Özel kişiyle toplumsal kişilik arasındaki fark, kişinin toplumu ayağa kaldıran değerleri yaratmada ya da yeni-

4. Bkz. M. Arkoun, "Révélation, vérité et histoire dans l'œuvre de Ghazâli", *Essais sur la pensée islamique*, 3. basım, Paris, 1984; "Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemporain", *Arabica*, 1988, s. 18-35. Daha gelişkin bir antropolojik sorunsal için, bkz. M. Godelier, *La production des grands hommes*, Fayard, Paris, 1982; ve Cl. Geertz, *a.g.e.*

den canlandırmadaki fiili gücü ve buna karşılık toplumun kişinin özgürleştirici girişimlerine getirdiği sınırlamalar ve engellerle belirlenmektedir.

Sivil toplumdan seçilen diğer bir kişi kategorisi, liderler hakkındaki incelemenin sonucu olan bilgileri tamamlamayı, düzeltmeyi, somutlaştırmayı sağlayacaktır. Anonim bir güç olan otoriter devlet, sivil toplumun umutlarını bastırdıkça ya da bilmezden geldikçe, sivil toplumun derinliklerinde itirazları, karşı çıkışları ve önerileri başka bir kişi felsefesine atıfta bulunan karşıt-kişilikler, karşıt-liderler oluşacaktır. Nasır döneminde, 1966'da idam edilen, Müslüman Kardeşler'in teorisyeni Seyyid Kutub; Kahire'deki Aynü'l-Hayat Camii'nin imamı, verdiği vaazlarla Mısır sınırlarını aşarak halkı coşturan (vaaz kasetleri Arapdilli bölgelerde yaygın olarak dinlenmektedir) kör şeyh Abdülhamid Kaşk; 1981'de Enver Sedat'ı öldüren el-Cihad hareketinin teorisyeni, "Kayıp Dinsel Farizalar" (*Cihad*)'ın yazarı Abdüsselam Ferec; Sudan'da Müslüman Kardeşler'in lideri Hasan el-Turâbi; öğretisi müslüman dünyasının sınırlarına dek yayılan Pakistan müslüman hareketinin başı Ebu Ali el-Mevdudi; İran devrim hareketine canlılık kazandıran Ali Şeriati; *Tekfir vel-Hicre*'nin canlandırıcısı Şükrü Mustafa; Tunus'taki *Mouvement de tendance Islamique,* İslami Eğilim Hareketi'nin yöneticilerinden Raşid Gannuşi gibi militan figürler sürekli anılmaktadır. Bizzat adları çoğunlukla "gerçek İslam'a" iddialı bir dönüş programına işaret eden (örneğin İslami Cihad, Hizbullah, İslam Adaleti, vs.) bu şiddetli muhalefet ve mücadele hareketlerinin listesi sonsuza dek uzatılabilir.

Bu hareketler geniş ölçüde destek bulduğundan, söylemleri 1950'den sonra doğan genç kuşağın boşa gitmiş beklentilerine, yoksunluk ve ezilme duygusuna, iç sıkıntısına, umut etme ihtiyacına tercüman olmaktadır. Bu gençler bağımsızlık savaşları ortamında, yeniden doğmuş ulusun mutlu döneminde doğdular. Daha sonra 1967 yenilgisine, Nasır'ın coşku verici Büyük Arap Ulusu Projesi'nin gerilemesine, özgürlüklerin ortadan kaldırılmasına, insan haklarının yadsınmasına, emperyalist iştahlara, düzensiz, etkisiz ve geleneksel değerleri bozucu bir büyümeye, işsizliğe, kentsel yığılmaya, kaynakların eşitsiz dağılımına ve savurganca harcanmasına ve yolsuzluklara tanık oldular. Halk sağlığında, parasız öğretimde, güvenlikte, ulaşımda, ev hayatının konforunda gerçekleştirilen ilerlemeler ise İslam'ın doğruladığı ve kutsallaştırdığı eski değerlerin dayandığı ekolojik, toplumsal, ta-

rımsal yapılardaki (akrabalık sistemleri, malların mübadelesini denetleyen kurallar, evlilik biçimleri) yıkımların kişide neden olduğu zararları gidermede yetersiz kaldı.

İktidardaki liderler ve çevrelerindeki teknokratlar ile iktidara ulaşmaya çalışan karşı-liderlerin, resmi kültür ile muhalif hareketlerin karşı-kültürünün arasında, modernlikten az çok etkilenmiş entelektüeller dünyası ile dinsel değerlerin düzenleyicisi olma tekellerini korumaya çalışan ulemanın dünyası vardır. Bu iki toplumsal kategori kişinin oluşum, gerçekleşme ve yabancılaşmasının belirlenmesinde küçümsenmeyecek bir rol oynamaktadır. Günümüz İslam düşüncesinin entelektüel donanımını ve ufkunu incelerken bu konuya döneceğiz. Şimdilik şunu söyleyebiliriz: Ulema ve aydınlar genellikle devletin etki alanı içindedir ve ücretini devletten alır. Dolayısıyla ulema ve aydınlar, meşrulaştırıcı ideolojinin açıkça hizmetinde olmasa bile yedek güç olmaya zorlanmaktadır. Böylece, geleneksel ulemanın eleştirel işlevi –teolojik ve ahlaksal sansür– tümüyle yok olmaktadır. Batı'daki muadillerinin bağımsızlığının cazibesine kapılan kimi entelektüeller ise ya sürgünü ya otosansürü yeğlemekte, kimi zaman ise her toplumun "bilimsel" bir otoriteye dayanma ihtiyacından yararlanarak resmi bir tanınma arayışına girmektedir. Bağımsızlığın kazanılmasından bugüne kadar uzanan dönem boyunca hiçbir müslüman toplum, bağımsız, eleştirel, kişinin gelişmesi için zorunlu olan bir *otorite merciini* temsil edecek denli etkili bir entelektüel topluluğun gelişmesine, ortaya çıkmasına, eyleme geçmesine izin vermedi. Kişinin zorlayıcı gerçeklerin otoritesine atıfta bulunarak kendini başka bilinçlerle iletişime zorlayan bir bilince sahip olmasının yolu "anlam borcundan"[5] geçer. Bu toplumlarda, kişiyi felsefenin en son noktası, hedefi yapma niyetini taşıyan entelektüel, sanatçı ya da lider tipiyle karşılaşmak güçtür.

Kuşkusuz, hükümetin herhangi bir kararına ya da uygulamasına karşı duran bir bildirgeyi imzalamak dünyanın her yerinde sonu belli olmayan tehlikeli bir iştir: İnsan haklarını korumak isteyen entelektüellerin, insan haklarının korunmasının ulusal bağımsızlık savaşının temelini oluşturduğu ülkelerde bile tutuklandığı, hapse atıldığı görülmüştür. Ancak, bu siyasal açıklamanın dışında, daha sonra yeniden

5. Kişi üzerine yaptığımız bu sorgulamadaki esas kavram budur; bu kavramı M. Gauchet'nin *Le désenchantement du monde* (Gallimard, Paris, 1982) adlı eserinde tanımlanan anlamıyla kullanıyorum.

döneceğimiz, İslami bilinçteki önemli kopuş olgusunu da dikkate almak gerekmektedir. Şimdilik İslami bilince özgü ahlak anlayışının bu bilincin Allah'ın Mutlaklığı ile olan ilişkisinde yattığını aklımızda tutalım. Bu ilişki ise, dinsel kuralların farz kıldığı ibadetlerin tekrarlanması, Allah Kelamı'nın tefekkürü, Allah'ın eserlerinin evrende ve yaratılanlarda müşahede edilmesi, Şeriat'a isteyerek boyun eğilmesi, aklın yanılmayla malûl bir köle durumuna getirilmesi, Allah'ın varlığını görelileştirip Mutlaklık arayışını sona erdirecek bir tür çoktanrıcılığın reddedilmesi bağlamında yaşanır.

Siyasal, ekonomik, kültürel iktidarı ele geçirmek için amansız bir rekabete giren zihinsel yapılarda, toplumsal yükselişe susamış orta sınıfların davranışlarında, ya da "otantik" bir İslami rejim kurmak isteyen militanların tahayyülünde bu ahlak anlayışından (ahlaki ve ruhani niyetten) geriye ne kaldı ki? Kişinin beslenebileceği, kendisini oluşturan ve topluma sokan değerlerin geçerliliğini ve boyutunu sınamakta kullanacağı bir otorite var mıdır?

Bu soruyu yanıtlamak için başka bir soru sormak durumundayız: İslami düşünce, modern bir kişi felsefesi oluşturabilmek için gerekli olan entelektüel ve kültürel araçlara, özgürlüklere ve toplumsal kadrolara sahip midir?

Uzun süre Üçüncü Dünya toplumlarının ekonomik ve toplumsal azgelişmişliğinden söz edildi. Ancak, maddi modernliğin her alanına Batılı modellerin uygulanmasıyla dramatik bir şekilde derinleşen kültürel gecikmeye aynı önem verilmedi. Günümüzde bütün müslüman toplumlar, tüketim uygarlığının beslediği talep artışıyla entelektüel ve kültürel modernliğin aynı ölçüde reddedilmesi ve hatta bastırılması arasındaki aykırılığın sıkıntısını çekmektedir. Birçok ülkede yakın tarihte kurulan üniversiteler, özellikle döviz zengini olan Suudi Arabistan ve Cezayir'dekiler maddi modernliğin gereklilikleri –iradeci mimarlık, "müspet" bilimler için iyi donatılmış laboratuvarlar, teknolojiye ve endüstriyel üretim dünyasına açıklık– ile insan bilimlerine ve sosyal bilimlere duyulan güvensizlik arasındaki ayrılığı gözler önüne sermektedirler. Bir din olarak İslam, ilahiyat fakültelerine ya da El-Ezher, Zeytuniye, Karaviyyin* gibi geleneksel üniversitelere özgü bir alan durumundadır. Bu kurumlar, uzun zamandır çağdaşlaşma isteğinde olduklarını belirtmelerine karşın, daha önce andığımız İslami

* 859'da Fas'ın Fez kentinde kurulan medrese. (ç.n.)

hareketlerin öncülerinin beslendiği "İslami ortodoksinin" koruyucusu ve yeniden üretim alanları durumunda kalakalmaktadırlar.

İdeolojik ve din savunucusu ortak İslami söylem kendi şemalarını, koyutlarını, referanslarını, anlambilimsel düzensizliğini klasik düşünürlerin zengin örnekler verdiği eleştirel işlevi ve yaratıcı düşünceyi yeniden ele almak, savunmak, korumak, genişletmek, yenilemekle yükümlü ulema ve aydınlara kadar ulaştırdığı için, "İslami düşünce" deyiminin kullanılışı bile sorunlu bir hale geldi. Bir yandan "İslami" nitelemesi hak edilmeye çalışılırken diğer yandan entelektüel modernlikle birleşecek bir düşünce yaratılmak istenmektedir. Ancak bu çabalar, ya Batı ülkelerine dağılmış, yalıtılmış durumda yaşayan ya da ülke sınırları içinde yaşamalarına rağmen tanınmayan, kötü tanınan ve hatta şiddetli tepkilere hedef olan kişilerin yaptıklarıyla sınırlıdır.

Ödün üstüne ödün veren, taktik olarak boyun eğmeye ve ortak tahayyülün taşıdığı "değerleri" içselleştirmeye yönelen, eleştirel modernliğin etkisindeki entelektüeller ise ideolojik bir katılım gerektiren ulus inşasının zorunlulukları ile *aklın hakikati öğrenme hakkını* yaratmak, korumak, kullanmak için gereken entelektüel, kültürel ve zihinsel çabanın önceliğini birbirine karıştırdılar.

Burada insan bilimlerinin ve sosyal bilimlerin esas zorluklarından biriyle karşı karşıyayız: Nesnellik kaygısı nedeniyle, araştırmacı araştırdığı konuya kişisel olarak müdahale etmez (halbuki her bilme edimi kişinin yazgısını etkiler). Araştırma nesnesi dinsel inanç olduğunda, araştırmacı yanlı bir tutum ile indirgemeci bir çözümleme arasındaki orta yolu kolay kolay bulamaz. Günümüz müslüman toplumlarında egemen olan tutkulu hava da, bu toplumlarda bulunan çok sayıda nazik sorunun bilimsel açıdan incelenmesini olanaksız kılmaktadır.

Düşünme, ifade etme, her türlü yazıyı yayımlama, satma ve satın alma hakkı enformasyon bakanlığı ya da "ulusal çıkar" tarafından kısıtlandığında kişinin gerçek statüsü neye dönüşür? *Aklın hakikati öğrenme hakkı* deyimi entelektüel ve kültürel alanda tüm özgürlüklere sahip olan bir Batılı için fazla tumturaklı ya da alaylı gelebilir. Bir müslüman için, *aklın hakikati öğrenme hakkı* adına mücadele dogmatik bir kapanma içinde yapılmaktadır. Burada, kelamcı-fıkıhçıların aklın kullanılması üzerindeki etkisini azaltmak için felsefecilerin yaptıkları mücadeleyi ve bu mücadelenin sonunda ortodoksinin dışarlıklı (*dahle*) olarak nitelenen "rasyonel bilimleri" nasıl yok ettiğini anımsatmak isterim.

Milliyetçi ideoloji ve mitik bir İslam'a dönüş isteği bilimsel akıl üzerinde ortaçağdaki hukuksal-teolojik baskıya benzer bir baskı uygulamaktadır. Görüleceği gibi, İslami olarak nitelenen düşünce hâlâ dinsel söylemin ideolojik işlevi üzerinde bir fikir yürütebilmiş değildir. Bu nedenle, Kuran'dan türetilen söylemlerin tümü, mezhep kuran imamların ya da inananların tümü tarafından otorite olarak kabul edilen ulemanın güvencesi altında oldukları sürece gerçek olarak kabul edilmiştir.

Bu dogmatik duvarın içinde oluşan kişi ideoloji sorununu düşünmez; bunun yerine, ileride sorgulayacağımız *El-Farizetü'l-gaibe* gibi metinleri tümüyle gerçek olarak kabul eder. Öncelikle şunu aklımızda tutalım: İslami çerçevede ideolojik bir sapma olduğundan söz ettiğimiz zaman (kendisi de bir mezhebin, cemaatin, geleneğin temsilcisi olan) bir yazarın, temelde *açık* olan Kuran söylemini bir *kapalı bilişsel sisteme* dönüştürmesini kastediyoruz.

Bilişsel olarak *açık* bir İslami söylemin var olduğunu iddia ederek, kendi adıma tehlikelerini belirtmeye çalıştığım dogmatik duvarın içine girmeyeceğim. Kuran'ı birçok söylem tipinin (peygamberane söylem, hukuksal söylem, anlatı söylemi, hikmet söylemi...) aynı zamanda kesiştiği bir dilbilimsel alan olarak görüyorum. Tümüyle göstergebilimsel ve dilbilimsel bir inceleme (bkz. *Lectures du Coran* adlı eserim), simge ve metafor kullanan, Kuran ayetlerine çeşitli varoluşsal durumlarda hayata geçirilen bir potansiyel sağlayan merkezi bir mitik yapının varlığını göstermektedir.

Burada girmeye çalıştığım kapalı ve açık karşıtlığı spekülatif ve inancı değildir; bu durum, dilbilimsel ve tarihsel açıdan anlamın üretilmesini sağlayan üç merci, dil-*tarih*-düşünce arasındaki karşılıklı ve sürekli ilişkinin üzerindeki örtü kaldırılarak doğrulanabilir. Kuran'ın okunması, bizleri uzmanların (dilbilimciler, tarihçiler, felsefeciler) birbirinden ayrı olarak çalıştıkları üç merciyi bir araya getirmeye zorlamaktadır.

Bu belirlemelerin ışığında, *El-Farizetü'l-Gaibe*'nin İslami düşüncenin işleyişi ile düşünce ve yaşam hakkındaki ilkelerini İslami düşünceden alan kişi konusundaki öğretilerine bakalım.

Bu metni seçmemin birçok nedeni var. İlk neden, kişi sorununa günümüz militan İslamı'nın bakış açısıyla bakmasıdır. Zaten bu metin 15 Nisan 1982'de Başkan Sedat'ın katilleriyle birlikte idam edilen Muhammed Abdüsselam Ferec'in eseridir. Yazarın Mısır'da ve başka

ülkelerde *İslami* bir hükümetin kuruluşunun ilk koşulu olarak kabul ettirmek istediği "kayıp dinsel farizalar", Cihad, yani vahyedilen Şeriat etkin bir şekilde ve ayrıcalıksız uygulanana dek imansızlarla silahlı mücadele anlamına geliyordu. Metnin özü vahye dayalı Şeriat'ın karşıtı bir rejimi benimseten Başkan Sedat gibi kişilerin katlinin meşrulaştırılmasıydı.

İkinci önemli nokta ise, bu metnin, İslami radikalizmin dünyaya bakışını yorumlamak için Batılı İslam uzmanlarının geniş ölçüde yararlandıkları ve kanıt olarak gösterdikleri bir eser olmasıdır. G. Kepel'in *Le prophète et le pharaon*'daki (Peygamber ve Firavun, Paris, 1984, s. 205-212) kısa yorumu dışında, Johannes J.G. Jansen de metnin İngilizce çevirisini yapıp bu çeviriye geniş bir tanıtım yazısı yazdı. Çevirmen şöyle diyor: "'Kayıp Dinsel Farizalar'ı okuyanlar, metnin *tutarlılığı ve mantığının* gücü karşısında etkilenmeden edemeyeceklerdir" (s. 17, *abç*). Ancak çevirmen, okuyucuyu etkilemesi gereken bağlantının ve mantığın neler olduğunu belirtmemektedir. Söylemin işleyişini düzenleyen ve geniş müslüman kitle tarafından alımlanmasını sağlayan bilişsel sistem hakkında hiçbir şey söylememektedir. Batılı okuyucu üzerindeki etkinin müslüman okuyucu/dinleyici üzerindeki "kutsal" coşkuya karşıt olduğunu belirtmeliyiz. İlk durumda, Batı'da hukuk devletinin kabul ettiği ve herkesi saygı duymaya zorladığı kişi hakları konusunda inanç "mantığının" tavrı karşısında kaygılanılmaktadır. İkinci durumda ise, inancın, kendi keyfi yasalarını Allah'ın hükmünün yerine koymaya kalkan "zorbalar" karşısında yaralandığı düşünülmektedir. Batılı İslam uzmanları bu algılama farkını saptayıp Batı'nın kişi anlayışıyla *radikal İslam*'ın[6] korkutucu görüşü arasında büyük bir uçurum olduğunu varsayarak, Batı'nın militan İslam'ın şiddetine maruz kalmaya hazır olması gerektiği kanısını güçlendirmektedirler.

Enver Sedat'ın katillerinin manifestosunu okumamın üçüncü nedeni, çeşitli karşılaştırmalarda bulunan yazarların vurgularına göre teolojik, metafizik, övgücü ya da ideolojik görünümler alan bu ikilemi aşmak için radikal bir düşünce edimi gerçekleştirmektedirler.

Metnin kaynaklarına, oluştuğu siyasal ve toplumsal koşullara, itirazlarına, vaatlerinin ve iddialarının psikolojik etkisine yeniden dön-

6. E. Sivan'ın bir eserinin başlığı budur: *Radical Islam. Medieval theology and modern politics*, Yale University, Press, 1985.

meyeceğiz: Tüm bunlar Jansen'in eserinde açıkça tanımlanmaktadır. Burada, metnin statüsünü yalnızca yöntemi ve sorunsallarıyla değil, metne "tutarlılık" ve "mantık" getiren bilişsel sistemin epistemolojik eleştirisinden hareketle değerlendireceğiz. Bu iş iki aşamada yapılmalıdır: İlk olarak, klasik İslami düşüncenin uyguladığı eleştiri ilkeleri ve kurallarına, sonra da modern epistemolojik eleştirinin ilkeleri ve kurallarına göre. İslami düşünceyi modern eleştirinin süzgecinden geçirerek genel bir bilgi hareketine dahil edeceğiz. İslami düşünceyi kişinin statüsü hakkında görüş belirtmeye itecek, ancak bu görüşü "ortodoks" inancın önyargılarına ya da benzer bir Batılı felsefeye dayanarak değil, genel bir değer eleştirisi bağlamında yapmasını sağlayacağız.

Metnin tümünü okumak Jansen'inkinden daha hacimli bir kitap yazmayı gerektirmektedir; okuyucudan İslami Allah kelamı alanı içindeki yananlam sistemleri nedeniyle öncelikli olarak Arapça metne başvurmasını diliyorum. İşte, *El-Farizetü'l-Gaibe*'nin ideolojik yöneliminin son derece etkileyici olan belli başlı bölüm başlıkları:

1. İslam'ın yaklaşımları: İslami devlet ve halifeliğin yeniden kuruluşu üzerine birçok hadis.
2. Umutsuzluğa kapılanlara yanıtlar.
3. İçinde yaşadığımız ev (*dâr*): *daru'l İslam* = *daru'l harb* = İslam toprakları ve savaş toprakları.
4. Devleti Şeriat yerine başka yasalarla yöneten Başkan.
5. Müslümanların günümüzdeki yöneticileri dinden dönmüşlerdir.
6. Moğollar'la günümüz yöneticilerinin karşılaştırılması.
7. İbn Teymiyye'nin fetvaları şu andaki durum için yararlıdır.
8. Moğol ordusuna hizmet etmeyi reddeden müslüman askerlerin Şeriat'a göre konumları nedir?
9. Moğollar'ın mallarının statüsü (İbn Teymiyye'ye göre).
10. Moğollar'a karşı savaşın statüsü.
11. Müslümanlara karşı Moğollar'a hizmet edenlerin statüsü.
12. Hayırsever cemiyetleri ve dernekleri.
13. İtaat, eğitim, hayırlı işlerin bolluğu.
14. Siyasal bir partinin oluşumu.
15. Yüksek (toplumsal) konumlara yükselmek için gösterilen beyhude çabalar.
16. Şiddete başvurmayan propaganda.
17. Hicret.
18. Kendini ilme adama.

19. Neden Ümmet Allah için savaş adına diğer topluluklardan ayrılır? (Çünkü Allah silahlı cihadı emretmiştir).

20. Yöneticiye isyan.

21. Yakın düşman, uzak düşman.

22. Cihad'ın yalnızca savunmaya yönelik olduğunu söyleyenlere yanıt.

23. Kılıç (*Seyf*) ayeti, 9. sure, 5. ayet.

24. Mekke ve Medine toplumları.

25. Günümüzde savaşmak bütün müslümanların görevidir.

26. Cihad'ın görünümleri birbirini izleyen cümleler değildir (*cihadü'n-nefs, cihadu İblis; cihadü'l-müşrikin vel-münafikin*).

27. Yenilgiye düşme kaygısı.

28. (Savaşta) Komutan.

29. Ölüme kadar savaşmak için bağlılık yemini.

30. Allah yolunda Cihad'a girişme.

31. Cihad'a katılmayanlara ceza.

32. Yasal zorluklar ve bunların çürütülmesi.

33. Cihad'ın etik-hukuksal düzenlemesi.

Bu başlıkların okunması bile "umutsuzluğa kapılmış tüm müslümanların", yani ulusal mücadele, patron-devlet, Batı'nın desteklediği ve beslediği ekonomik gelişme, sosyokültürel kopuş, sürekli yoksullaşma, marjinalleşme tarafından kenarda bırakılanları harekete geçirmek için yeterli, kolay anlaşılır bir "argümantasyon"un varlığını görmemizi sağlayabilmektedir. Din, yurttaş olmalarına karşın temel haklarından (iş hakkı, barınma hakkı, bilgilenme hakkı, eğitim hakkı, siyasal katılım hakkı) ve kendilerini dinsel olarak ifade edecekleri uygun bir çerçeveden mahrum olan milyonlarca kadın ve erkeğe Allah aracılığıyla kişi olma olanağı sağlamaktadır. Ahit'i işe yaramaz hale getiren, Peygamber'in eserini ortadan kaldıran, insanları Allah adına, yani Allah ve kulları arasındaki Sözleşme'yi (*misak*) yeniden kurmak için savaşmaya zorlayan tahammül edilemez bir durum söz konusudur. Böylece, Medine'nin toplumsal-dinsel paradigması üzerinden okunan siyasal gelişim, Peygamber'in müşriklere karşı kullandığı, İbn Teymiyye'nin Suriye'de Moğollar'a karşı yeniden canlandırdığı o tek çözümü akla getirir.

Bu çözüm açıkça tanımlanmış, ve Allah tarafından *Seyf* ayetinde emredilmiştir. Benim de hakkında uzun bir inceleme yazısı yazdığım ("Les sciences de l'homme et de la société appliquées à l'étude de l'Is-

lam" [İnsan Bilimleri ve Sosyal Bilimlerin İslam'ın İncelenmesine Uygulanması], *Les sciences sociales en Algérie*, OPU, Cezayir, 1986) bu ayete ilişkin şu paragrafı okumak zahmetine katlanmak yeterli olacaktır. "Kuran tefsircilerinin çoğu *Seyf* ayeti olarak nitelendirdikleri ayet (9. sure, 5. ayet) için bir şeyler söylemişlerdir. Ayet şöyledir: Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin..."

Kuran tefsircisi İbn Kesir bu ayet hakkındaki yorumunda, El-Dahhak ibn Muzâhim'in "(bu ayet) Peygamber (S.A.V.) ve müşrikler arasındaki her türlü sözleşme ve anlaşmayı hükümsüz kılmaktadır" dediğini belirtir. El-Ufi bu ayet hakkında İbn Abbas'ın bilgisine dayanarak "Anlaşma yoluyla belirlenen yükümlülüklerin ortadan kalktığını belirten vahyin gelmesinden sonra imansızlarla hiçbir anlaşma, hiçbir korunma sözleşmesi yapılmamıştır," der.

Tefsirci Muhammed ibn Cüzeyy el Kelbi "Müşriklerle barış içinde olmayı, onları affetmeyi, onlara karşı edilgen kalmayı, aşağılamalarına tahammül etmeyi öngören emrin yürürlükten kaldırılmasını onlarla mücadele etme emri izlemiştir," der. Kuran'ın birçok yerinde bulunan müşriklerle barış içinde yaşama emrinin yürürlükten kaldırılması gereğinden fazla yinelenmektedir. Müşriklerle barış içinde yaşama emri 54 sureye dağılmış 114 ayette anılmıştır. Tüm bunlar 9. surenin 5. ve 2. surenin 226. ayetleriyle ortadan kaldırılmaktadır.

Metin "Sünni" geleneğin başka otoritelerinin yazdıklarından çeşitli alıntılarla devam etmektedir.

Maghreb-Machreq, no. 102'deki "Islam dans l'histoire" (Tarihte İslam) başlıklı inceleme yazımda bu sistemi ana hatlarıyla açıklamıştım. Burada Cihad çağrısı yapan *Manifesto*'dan hareketle birkaç belirleme yapmak yeterli olacaktır.

Alıntının yapıldığı yerle başlayalım: Kuran, Hadis, "Şeyhülislam" olarak adlandırılan İbn Teymiyye ve bir başka Hanbeli otoritesi olan İbn Kesir gibi yazarların öğretileri, manifestonun ana bölümünü oluşturmaktadır. Bu klasik metinleri doğrudan inceleyebilecek olan müslümanlar alıntıya karşı duran modern önyargıyı kullanarak manifestonun önemini küçültmeye çalışmaktalar. Halbuki, kutsal metinler ya da İbn Teymiyye'ninki gibi müminlerin mutabakatıyla kutsallaştırılan metinler gerçekliğe uygulandıkça, geniş kitlelerin yaşadıkları toplum-

sal ve siyasal durumlara uyarlandıkça, İslami söylemin ikna edici ve harekete geçirici gücü o ölçüde büyür. İslami düşünce içinde, alıntının anlambilimsel doğruluğu, konuyla olan ilişkisi, Kuran'a ve hadislere yaptığı atıfın meşruluğu tartışılabilir; klasik dönemde alıntının değişik kullanımlarını işin içine sokan mezheplerin ve yorumsal yöntemlerin çeşitliliği söz konusudur. Bu anlamda, farklı İslami hareketler arasında yetmişli yıllardan bu yana sürdürülen *siyasal* mutabakat bazı klasik düşünürlerin büyük önem verdiği teolojik ve tarihsel çatışmaları unutturmaya çalışmaktadır. Öyleyse, İslami düşünceye özgü bilişsel sistemde epistemolojik bir yer değiştirme söz konusudur: Temel metinlere dönüş ilkesi sürdürülmekte hatta daha da katılaştırılmaktadır; ama bu ilkenin anlambilimsel ve söylemsel açıdan yönlendirilişi, her müçtehit İmam'ın hakim olması gereken "bilimsel" usullerin (cümle yapısı, anlambilim, retorik, tarih, kelam, hatta felsefe) dışlanması yoluyla ideolojik bir amaca bağlı kılınmıştır.

Bu bakış açısıyla, metnin yazarı kavramı bütün anlamını, ayırıcı özelliğini yitirmektedir. Muhammed Abdüsselam Ferec kolektif bir sesin, manifestoda bir araya getirilen metinlerin içerdikleri bütün yananlamların, siyasal-dinsel çağrıların, umut başkaldırılarının beklentisindeki toplumsal tahayyülün yankısıdır. Camilerde verilen binlerce vaaz, söylev, makaleler, konferanslar, kitaplar, aynı heyecanlı saldırıları, aynı alıntıları, aynı kelime dağarcığını bunların birer ayin olmalarından gelen güçle birlikte kullanmakta, geniş kitlelere yaymaktadır. Akarken en değişik unsurları birleştiren bir ırmak gibi, Tanrı'nın vahyettiği Mutlaklık adına yapılan zengin İslami protesto geleneğini Mekke ve Medine'de ilk ortaya çıkışındaki devrimci rolü oynamaya çağırmaktadır. Cihad, sonuçta "müşriklerin", "kâfirlerin" (Kuran'da ebediyen geçerli dinsel kategoriler haline getirilen polemik terimler) "inananları", "müminleri" (yeni bir toplumsal, siyasal, kültürel güç olarak boyvermekte olan azınlıktaki topluluğu) yok etme tehditlerine karşı peygamberin verdiği askeri yanıttır. Kuran, Cihad'da taraf olmayan imansız bedevilere, manifestodaki kolektif sesle aynı şiddeti paylaşarak, aynı "ruhani" öfkeyle çatmaktadır.

Böylece, ruhani atılımla siyasal mücadele gerekliliğini birleştiren ve ümmetin *kurucu metni*[7] işlevini gören bir siyasal söylemin yardı-

7. Eski Ahit'te, Kuran'da, eski destanlarda bu metnin birçok örneği bulunmaktadır.

mını alan Medine Deneyimi, bir tarihsel eylem paradigması oluşturmuş oldu.

Manifestonun ve bir parçası olduğu kolektif metnin tümünün altında yatan bilişsel sistemin ana hatlarını aşağıdaki şekilde belirleyebiliriz:

1. Her şey Kuran metni ve "Sünni" geleneğin seçtiği, kutsadığı, ilettiği, anlambilimsel ve hukuksal-teolojik ekler tarafından sınırlandırılan dogmatik bir duvarın içinde olup bitmektedir.

2. Dikkatler, ilahi emrin ve müminlerin bu emre uyma zorunluluğunun üzerinde yoğunlaşmaktadır.

3. Ümmetin pratik tavırlarını belirleyen normun önceliği ve ilkselliği, 114 ayetin hükümsüz kılınmasına yol açmıştır; halbuki bu ayetler yıllar boyunca Allah'ın öğretisinin tebliğ edilmesinde kullanılmıştı. Başka bir deyişle, hukuk adına teoloji feda edilmiştir.

4. Temel sorun olan yürürlükten kaldırma sorunu, Sünni "otoriteler" tarafından kesin kurala bağlanmıştır (klasik dönemdeki müçtehitler arasında ilkesel ve biçimsel özellikler üzerinde tartışmalar vardır).

5. Kâfirler, müşrikler, müminler rekabet içinde olan toplumsal gruplar olarak değil, en değişik tarihsel çerçevelerde bile aynı hukuksal niteliğe (*hükm*) tabi olan hukuksal-teolojik statüler olarak görülmektedir.

6. 9. surenin 5. ayetiyle 2. surenin 226. ayetinin emirlerini hareketa geçiren tarihsel ve sosyolojik olumsallıklar, Vahiy olgusu tarafından oluşturulan genel anlam çerçevesi sayesinde yüceleştirilmiş, aşkınlaştırılmıştır;

7. Sünni otoriteler vahiy olgusuna doğruluğundan kuşku duyulmayacak bir biçimde katılmaktadırlar: Bilgileri tartışmasız, yorumları kesindir; ortak İslami söylemin "mantıksal", "tutarlı" işleyişini güvenceye alan dogmatik işaretleri oluşturmaktadırlar.

Yukarıda sıralanan yedi özellik, Kuran vahyedilen ayetlerin *nihai resmi külliyata* (*Mushaf*) dönüştükten ve müçtehitler tarafından bu biçimiyle okunmaya başladıktan bu yana bütün İslami söylemlerin epistemolojik iskeletini oluşturmuştur. Manifestonun da kanıtladığı gibi vahye ait önermelerin anlambilimsel yayılmaları, hatta patlamaları sınırsızdır; ancak, Sünni okuma stratejileri, tümüyle Kuran'a atıfta bulunan bilişsel (felsefeciler, kelamcılar, sufiler) ve/veya ideolojik (fı-

kıhçılar, militanlar) taleplere göre genişleyen ya da daralan dogmatik duvarlar oluşturmaktadır.

"Müslüman" kişi, Sünni "hakikatin" tek, yeri doldurulamaz alanı gibi gösterilen dogmatik duvarın içinde oluşmakta ve kendini bu duvarın içinde ifade etmektedir. Burada aynı zamanda kişinin ancak dogmatik duvarın sınırlarını çiğneyerek ulaşabileceği *düşünülemezlik* alanını belirleyen İslami *düşünülebilirlik* alanı bulunmaktadır.

Manifesto'da, İbn Teymiyye'nin metinlerinden yapılan uzun alıntılar bilişsel İslami sistemin bütün karakteristik özelliklerini doğrulamaktadır. Medine Deneyimi'ne ulaşmak ve "müşriklerin" yönettiği haksızlıklar ülkesinin düzensizliklerine karşı –20. yüzyıla dahi uygun düşen– İslami protestonun tarih aşan geçerliliğini doğrulamak için 14. yüzyıldan kalma bir otoriteden yararlanılmaktadır. Buna göre, Enver Sedat, Şah, Timurlenk gibileri dünyevi yasaları Kuran'ın getirdiği, Peygamber'in uyguladığı, müçtehitlerin düzenli olarak açıkladığı ve anımsattığı kanuni siyasetin (*Siyaset-i Şer'iyye*) yerine geçiren şefin, Firavun'un yeniden vücut bulmuş halidir.

Tarihselci bir tarihçi ve sosyolog, yukarıda sözünü ettiğimiz şeylerde bir anakronizma saptayacak, tarihsellik duygusunun ortadan kaldırılarak toplumların siyasal, ekonomik, kültürel amaç ve çıkarlarına tabi kılındığını söyleyecekler. Halbuki, burada Ehl-i Kitap[8] toplumların bilişsel sistemi ile teknolojinin birleştirdiği, sekülerleşmiş çağdaş sanayi toplumlarının bilişsel sistemi arasında bir *kopuşun* söz konusu olduğunu görmek gerekir. Öykülemeli tarih ve betimsel sosyoloji, sözü sosyal ve kültürel antropolojiye bırakmalıdır. Müslümanların bilişsel sistemi mit kökenlidir; bu nedenle birçok müslüman ve Batılı tarihçinin yaptığı gibi, bu sistemi rasyonelleştirici hatta pozitivist ve tarihselci tarih bilgisinin bakış açısıyla yargılamak ve tanımlamak yanlış olacaktır.

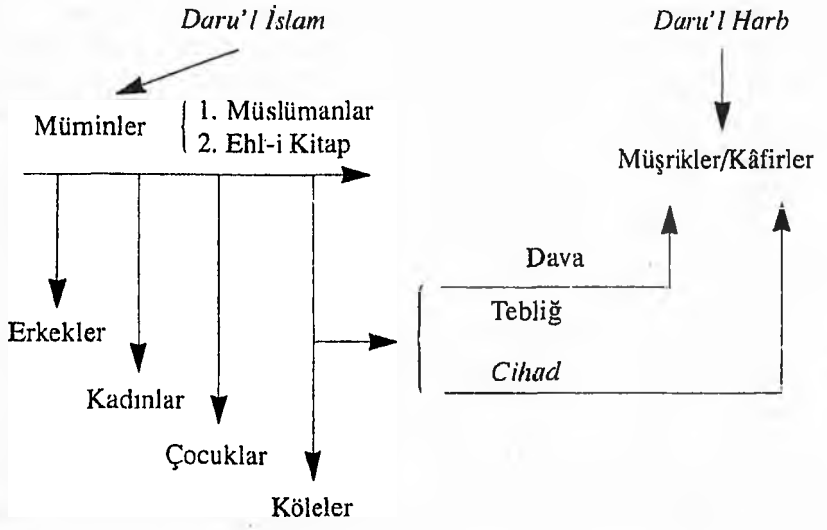
Bu teorik yaklaşımın amacı, Ehl-i Kitap toplumlarda kişinin statüsünü tam olarak tanımlamaktır; sonuçta bu statüye ulaşmak, bu toplumlarda başat olan otoritenin meşrulaştırma ilkesine göre belirlenmektedir. Meşrulaştırma, yalnızca, selamete ulaşacak topluluğun (*Fırka-i Nâciye*) tarihini başlatan dönemin çağdaşı olan geçmişteki din büyüklerine (*Es-selefu's-Sâlihin*) atıfta bulunarak elde edilebilir.

8. Bu kavram üzerine bkz. "Le concept de société du Livre-livre", *Interpréter, Hommage à Cl. Geffré* içinde, Cerf, 1992.

Her birey kişi değildir ve kişiler Kuran'ın ve Peygamber'in ailesinin (*Eşrâf*) istediği ideale yaklaştıkları oranda seçkindir (*efdal*).

Kişilere ve bireylere dair bu genel sınıflandırma ilkesi erkek, kadın, çocuk, (köleliğin kaldırılmasına kadar) köle statülerinin tanımlanmasıyla daha da karmaşık hale gelmektedir. Cihad'ın günümüz koşullarında yeniden başlatılmasını amaçlayan manifesto, laik yurttaş kavramını, tüm topluma açık işlevler ve roller üstlenme hakkını benimseterek bireyi ve kişiyi birbirine karıştıran modern evrimi durdurmayı amaçlamaktadır. Geleneksel model (vahyedilen Şeriat'ın uygulanması) ile modern insan hakları beyannamesinin giderek daha fazla çatıştığı müslüman toplumlarda, kadının statüsünün ne denli keskin tartışmalara yol açtığı bilinmektedir.

Manifesto'nun bakış açısına göre –ki Haçlı seferlerinin ve din savaşlarının Avrupası'nın bakış açısı da budur– savaş alanında (*daru'l harb*) yaşayan ve kişi-olmayan müşriklerle savaşılmaktadır. Dolayısıyla, karşımıza şu hiyerarşi şeması çıkmaktadır:



Not: Ok aşağı indikçe, belirtilen zümrenin statüsü de düşmektedir. Ehl-i Kitap toplumlar inançlı kabul edilmektedir. Erkek/kadın/çocuk/köle hiyerarşisi bu toplumlarda da vardır; ancak söz konusu toplumlar kendilerine özgü bir hukuk uygulamaktadır.

Dünün ve bugünün trajedilerini "meşrulaştıran" bu bakış karşısında, dogmatik duvarın dışına nasıl çıkılabileceğini sormak gerekmektedir. Batı, ekonomi, adalet, bilimsel araştırma gibi özerk faaliyet alanlarının dayattığı, dinsel ve siyasal iktidar arasındaki gerilimleri azaltan sekülerleşme yolunu izledi; ama çağdaş toplumların gitgide artan oranda talep ettikleri ahlaki ve ruhani değerleri bilimsel nesneler halinde yeniden oluşturmayı başaramadı. Diğer bir deyişle, kişi sorunu, dinin kaçınılmaz olarak ortadan kalkacağı varsayımı üzerine kurulan uzun bir siyasal ve bilimsel pratiğe rağmen hâlâ geçerlidir. Durkheim bu "bilimsel" tartışmayı şu terimlerle anlamlı bir şekilde açıklamaktadır: "Başlangıçta, (din) her alana yayılmıştı: Toplumsal olan her şey dinseldi; bu iki sözcük eşanlamlıydı. Sonra siyasal, ekonomik, bilimsel işlevler dinsel işlevden bağımsızlaşıp gitgide daha çok suçlanan dünyevi bir yapıya büründü. Başlangıçta her insan ilişkisinde hazır bulunan Tanrı, eğer böyle denebilirse, düzenli olarak geriye çekildi; dünyayı insanlara ve onların çatışmalarına bıraktı. En azından, onları yönetmeyi sürdürüyorsa bile, bunu yukarıdan ve uzaktan yapmaktadır".[9]

Çağdaş bilimsel düşüncenin dini indirgeyen bu teoriyi nasıl aşmaya çalıştığını incelemeden önce, her zaman kendi dogmatik duvarının ardında kapalı olan İslami düşüncenin, 18. yüzyıldan beri Batı toplumlarında var olan eğitim süreçlerinin, pragmatik çözümlerin yabancısı olduğunu belirtelim. İslami düşüncede *düşünülmemiş olan* olarak tanımladığım şey budur. Bu durum, –bilimsellik meselesine dikkatli yaklaşmak kaydıyla– İslami düşünceyle bilimsel düşüncenin karşılaşmasının gerekliliğini açıklamaktadır.

Kuşkusuz İslami düşünce, ortak İslami söylem içinde uygulandığı şekliyle, böylesi bir karşılaşma ilkesini bile incelemeksizin dışlamaktadır. Bu, bilişsel dogmatik sistemlerin tümünün bildik reddetme stratejisidir. Yine de, bu reddedişte meşru bir gereklilik vardır: Araştırmacılar topluluğu tarafından meşru kabul edilen bilimsel düşüncenin Batı tarihinin ve dillerinin deneyimlerine bağlı olması ölçüsünde, İlk Usta'nın Eski Yunanca'da kurduğu kategorileri evrensel kategoriler haline getiren Aristoculuğun yanlışını yinelemekten kaçınılmalıdır.

Zaten karşılaştırma, dün olduğu gibi bugün de, kişiyi oluşturan, düşüncesini ve faaliyetini belirleyen değerlerin temelidir. Geleneksel

9. *De la division du travail social*, 4. basım, Paris, Alean, 1922, ss. 143-144.

dinler bu temeli belirleyip herkesin ortak kanısında kökleştirdi; bilimsel düşünce bu temelin zihinsel varlığına şahitlik eden "hareket, söz, metin, yapı, kurum, kişi, topluluk"[10] gibi ifadelerini ve taşıyıcılarını kapsayabildiyse de dinselin doğasını yansıtmakta başarısızlığa uğradı.

Bu durum, toplumlarımızın yapısal sarsılışlarından kaynaklanan psikolojik ve siyasal talepleri ruhani bir anlamla sarıp sarmalayan dinsellik dalgasına teslim olmamız gerektiği anlamına gelmiyor. Kısıtlayıcı teorileri, dogmatik reddedişleri, "değerler" ve meşrulaştırma ilkeleri hakkındaki ruhani spekülasyonları aşmak için iki tür tamamlayıcı araştırma çizgisi var bence: a) dinsel antropoloji, İslam örneğinin dışlanmasına son vererek, araştırma alanına vahye dayalı üç dini de almalıdır; b) İslami düşünce Ehl-i Kitap sorunsalıyla *zenginleşen* sosyal bilimlerin araçlarından ve sorgulamalarından yararlanmak için dogmatik duvarından çıkmalıdır.

İslam Batılı araştırmacıları hem büyülüyor hem de antipati uyandırıyor. Bu araştırmacılar müslümanların kendi dinleri ve toplumları üzerine söylediklerini dinlemek istiyor ama İslam örneğinden hareketle dinsellik olgusu üzerinde düşünmeyi reddediyorlar. Son derece kışkırtıcı bir bilimsel çevrede bulunan Hıristiyanlık'ın bile yenilikçi düşünce hareketlerinin ne denli gerisinde kaldığı düşünülürse, İslam'ın nasıl olup da yoksul kitlelerin kolektif temsillerine takılıp kaldığı daha kolay anlaşılacaktır. Özellikle tüm enerjilerini Afrika'nın, Avustralya'nın, Okyanusya'nın, Amerika'nın en eski kabile toplumlarını incelemeye adayan antropologlar arasında, vahye dayalı dinler üzerine hiçbir araştırma yapmama konusunda bir çeşit mutabakat vardır.[11] Bu "çekingenliği" araştırmacıların içinde bulundukları toplumlarda hâlâ önemli rol oynayan dinlere mensup olmalarıyla mı açıklamalı? Soruna buradan bakınca Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın aynı durumda olduğunu görüyoruz.

10. Emile Poulat, "Epistémologie", Marc Guillaume (der. ve yay.), *l'Etat des sciences sociales en France* içinde, Paris, La Découverte, 1986, s. 400.

11. Örnek olarak Cl. Lévi-Strauss'un çalışmalarını, G. Dieterlen'in derlediği *La notion de la personne en Afrique noire* adlı kitabı gösterebiliriz. Müslüman toplumlar hakkında yazılan antropolojik eserlere baktığımızda, önceden işaret ettiğimiz ayrımın söz konusu olduğu görülecektir: bir yanda öykülemeli tarih, betimsel sosyoloji, klasik İslambilim; diğer yanda bir etnografyacılıktan türemiş olan etnografya, etnoloji, antropoloji.

Araştırmacıların geri çekilmesi mi, çekingenliği mi, ilgisizliği mi? İslam özelinde birçok İslam uzmanının örtme stratejisini de eklemek gerekiyor: Milliyetçi devletler izin verilen araştırma alanının sınırlarını çizdiğinden beri, yapılan incelemeler resmi İslam tarafından yayılan tabuların çürütülmesine yol açacak yerlere yöneltilmemektedir. İlke olarak konularını seçmekte, toplumsal yaşamdaki gerçekleri çarpıtan mekanizmaların üzerindeki sır perdesini kaldırmakta özgür olan bilimsel topluluk, egemen gruplarla ideolojik bir suç ortaklığına girmeyi tercih ediyor. Üstüne üstlük, İslam hakkındaki övgücü literatür bazı ünlü "Şarkiyatçılar" sayesinde daha da zenginleşiyor.

İslam'ı bir din olarak ele alan araştırmalar üzerinde engellemeler var; müslümanlar toplumlarını zorlayan siyasal, kültürel, psikolojik engellemelere maruz kalırken, "fundamentalistlerin" politikalarının etkinliğinden büyülenen İslambilim uzmanları bilişsel İslami sistemin epistemolojisinin uzun vadede yapılması gereken eleştirisinin yerine kısa vadeli siyasetbilimsel betimlemeleri kullanıyor.

Bu eksikliği hesaba katarak, Vahiy olgusunun yalnızca ilahiyatçıların sorunu olmadığını göstermeye çalıştım ("The Notion of Revelation", *a.g.e.*): Vahiy, tarihçi (Kuran metninin ve tefsir külliyatlarının tarihi), sosyolog (inanç, umut, dinsel söylem, Kuran'a ve/veya yerel arkaik geleneklere bağlı dinsel pratiklerin sosyolojisi), psikolog (dinin simgesel sermayesinin içselleştirilmesi ve kişinin psiko-sosyokültürel entegrasyonunda "Vahiy"in rolü), hukukçu (dinsel olarak tanımlanan kanunun kökenleri ve temelleri), antropolog (erkeğin kadın, reşit olanın çocuk ve genç, işverenin işçi, şefin tebaa-yurttaş, velinin mümin, şeyhin muhib-mürid, âlimin laik-dünyevi olan... üzerindeki siyasal, ekonomik, psikolojik, simgesel tahakkümünü meşrulaştıran söylem olarak Vahiy) için stratejik müdahale alanıdır.

Tüm bu hiyerarşiler hâlâ işlemekte ve Vahiy'in önceliği üzerine kurulan bilişsel sistemin geçerliliğini sağlamaktadır. Aşama aşama çalışarak, kişinin statüsünü ve gelişimini geniş ölçüde koşullandıran toplumsal düzenin dayandığı sosyokültürel mekanizmaları ve siyasal düzenin "meşruluğunu" ortaya koymak mümkündür.

Kuşkusuz, karşılaşılan bu sorunlar devlet, sivil toplum, otorite ve iktidar, mit ve tarihsellik, üretim ve mübadele sistemleri, akrabalığın

temel yapıları, hukuk sosyolojisi, vs. gibi güncel temalardan hareketle incelenebilir. Batı'nın bilimsel pratiği dinsellik sorununu bir kenara attığında, dışladığında ya da yok ettiğinde rahat etmektedir. Bu nedenle sıraladığımız temalar üzerine yazılmış çok sayıda denemeye rastlanabilir. Ancak bu eserlerin bilimsel hırsları, verdikleri bilgiler, pratik ve teorik getirileri ve özellikle de sayıları sınırlıdır. Durkheim'ın yüzyıl başında toplumsal varoluşun ve bunu açıklayan söylemin her düzeyinde "Tanrı"nın var olduğunu kaydettiği toplumlarda dinselliğin kenara itilişi, yöntembilimsel açıdan ertelenişi ya da açık bir şekilde yok edilişi bilimsel açıdan nasıl meşrulaştırılmaktadır? Bilimsel düşüncenin, dinin bilgi kültürüne açıldığı ve rasyonelleştiği, aynı zamanda da zihinsel gerçeklikleri yaptırımcı bir toplumsal düzene dönüştüren simgesel pratikleri hayata geçirdiği Ehl-i Kitap toplumlar örneğini izleyebileceğini, izlemesi gerektiğini söyleyemez miyiz?

Bu açıdan günümüz müslüman toplumları sosyal bilimler için zengin bilgiler verebilecek laboratuvarlardır. Ama bu toplumlar nadiren incelenmekte, çok az tanınmaktadır çünkü araştırmacıların formasyon alanları yetersiz ya da elverişsizdir, yöntemler ve kullanılabilir kavramsal donanım genellikle kendine özgü olan durumları, pratikleri, inançları, kurumları, dönüşümleri kavramada yetersiz kalmaktadır. Bu konuya örnek olarak cinselliği, akrabalık yapılarını, geleneksel müslüman hukukuyla modern hakları birleştiren yasaları, şeref yasaları ve sınai ekonominin çatışmasını, hukuk devletiyle ataerkil devletin zıtlığını, otoritenin ütopik bakışıyla baskıcı iktidarların faaliyeti arasındaki kopuşu, vs. gösterebilirim.

İslami gelenek içinde gelişen kültürel, entelektüel, ruhani miras özelliklerini ve gerçekleşme yollarını Allah'ın saptadığı, velilerin, sufilerin, düşünürlerin kendi yaşamları ve deneyimleriyle çizdikleri kişi idealini –mükemmel insan, *insân-ı kâmil*– beslemiştir. Ebediyet vaadiyle tanışmış zihinleri meşgul eden "Güçlü Var Olma Arzusu", müslümanı, Kutsal Yazılar'ın vaadiyle beslenen inanan yahudilerle ve hıristiyanlarla birleştirmektedir. Ehl-i Kitap toplumlara mensup olan insanın modernlik tarafından önerilen çeşitli varoluş tipleri ve biçimlerinde hayata geçirmeye çalıştığı şey, işte bu indirgenemez veridir. Bilimsel düşünce ise kişiyi oluşturan bu temel veriyi indirgemeye çalışmakta, insanı çoğunlukla mitik tahayyüle ikame edilen rasyonalleşmiş tahayyüle dahil etmenin ötesine geçerek geliştirme çabasında bu veriye yer vermemektedir.

Prof. Arkoun ile Söyleşi[1]

AŞAĞIDA okuyacağınız sorular, IEDES'de 1988 ve 1989'da düzenlenen "Din ve Toplum" adlı seminerde ortaya çıkan önemli noktalardan hareketle sorulmuştur. Arkoun'un yanıtlamadan önce yorumladığı ve çeşitli eleştirilerde bulunduğu beş soru şunlardır:

1. Günümüzdeki İslami hareketleri, ne kadar radikal olurlarsa olsunlar, iktidar ve toplum üzerinde dinin otorite kurmasına dair bir çağrı olarak mı, yoksa İslam-Devlet-Toplum ilişkisi tarihinde yepyeni bir konjonktüre yanıt veren yeni bir yapıya ve hedefe sahip hareketler olarak mı ele almalıyız? Eğer ikinci durum geçerliyse bu yeni durumu oluşturan özgün nedenler nelerdir?

2. Dinselin müdahalesi, davranışlara dair bir etik mi (Weber) yoksa yeni bir siyasal, ekonomik, toplumsal organizasyon modeline atıf (Louis Gardet: la Cité musulmane*) olarak mı gerçekleşmektedir? İslamcılık, 1920'li yıllardaki Özgürlükçü Yahudilik ile ya da günümüzde Latin Amerika ve Güney Afrika'daki mesihçilikle benzer bir toplumsal ütopya taşımakta mıdır?*

3. Hazırlamakta olduğumuz yeni sayıdaki bir makale "Latin Amerika'da Marksizm ve Özgürlükçü Hıristiyanlık" (Michaël Löwy) adını taşıyor. İslamcı entelektüellerin ve İslamcı hareketlerin Marksizm'le bağlantısı nedir?

4. İslamcı baskılar ve müslüman toplumların geçirdiği dönüşümler karşısında, bilim insanı olarak, sosyal bilimlerdeki pozitivist yöntembilimi sorgulama, farklılaşmış *tarihlere, toplumsal epistemelere ve etiklere atıfta bulunan toplumsal olgulara dair yenilenmiş bir yaklaşım içine girme ihtiyacı hissediyor musunuz?*

5. Günah çıkarma nosyonunu tümüyle dışlayan Batı laikliği yerini "dinsel bir ufuk üzerine kurulmuş laikliklere" (Hans Küng) bırakıyor. Dünyevi ve ruhani alanlar arasındaki ayrımda da benzer bir evrim

1. *Revue Tiers Monde,* c. XXXI, no. 123, Temmuz-Eylül 1990.

yaşandığını söyleyebilir miyiz?

Bu beş soru üzerine yapacağım iki genel gözlemle başlamak istiyorum:

1. Sorulardaki bilimsel açıklığı ve bunlara esin veren karşılaştırmacı tavrı kutluyorum. İslam'ın geçmişi ve bugünkü durumu üzerine yazan herkesin Latin Amerika'daki Özgürlükçü Hıristiyanlık ve Marksizm, Batı'da ortaya çıkan "dinsel bir ufuk üzerine kurulmuş laiklikler", 1920'li yıllardaki Özgürlükçü Yahudilik gibi karşılaştırılabilir olguları hesaba katmaları umulur. Karşılaştırmalı yaklaşımın erdemlerinin altını özellikle çiziyorum, çünkü İslam'ı öğretisel ve tarihsel açıdan kabul edilemez bir özgüllük içine hapsetme eğilimi kendini fazlasıyla hissettirmektedir. Bunun yanında, tüm İslami düşüncenin *tarihselleştirilmesi* gerekirken, İslam'ın "değerleri" tözleştirilmekte, kutsallaştırılmakta, dolayısıyla tarihsel ve sosyolojik koşullanmalardan koparılmaktadır.

2. Ne var ki söz konusu beş soruda İslamcı harekete fazlasıyla değer veren, on beş yıldan beri gitgide genişleyen siyasetbilim literatürüne sadık kalındığı görülüyor. Müslüman toplumlar olarak nitelenen toplumlar, diğer toplumlar gibi çok sayıda ve değişken etkenlerin ve evrim mekanizmalarının etkisi altındadır. İslamcı akımlar, bir din, düşünce ve kültür olan İslam üzerinde, İslam'ı keyfi, karmaşık ve devingen yapılar olan toplumlardan kopuk bir biçimde parçalara ayıran medyanın ve bir kısım "bilimsel" yayınların ürettiği görüşün yansıttığı kadar belirleyici bir öneme sahip olmaktan uzaktır.

Bilimsel olmaktan çok ideolojik olan, müslüman olarak nitelenen toplumlarda belirlenmesi ve incelenmesi gereken karmaşık olaylardan çok Batılı tahayyülün ihtiyaçlarına bağlı kalan bu yönelime karşı gerekli tepkiyi göstermeye çalışmaktayım. "Müslüman *denilen*" sözünü özellikle yineliyorum, çünkü öncelikle toplumların dinine değil, dini oluşturan topluma bakmanın bilimsel bir gereklilik olarak kabul edilmesini istiyorum. İslamcılar'ın ve onların söylemlerini yapıbozumuna uğratmadan olduğu gibi yineleyen araştırmacıların savlarının tersine, İslam tarihsel, sosyolojik, antropolojik ve tabii ki felsefi incelemenin kurallarından bağımsız değildir.

Bu yöntembilimsel ve epistemolojik çerçeve içinde, bazı önemli noktalar üzerine yanıtlar sağlamaya çalışacağım.

1. Militan İslamcılar'ın inanç ve inançsızlık sistemlerinde, fakat aynı zamanda tüm inananlar için, dinselin iktidar ve toplum üzerinde

otorite olması kesin ve değişmez bir gerçektir. Bu anlamda İslam, Hıristiyanlık'tan, Yahudilik'ten ve diğer büyük dinlerden farklı değildir. İktidarların –özellikle devlet iktidarının– meşrulaştırma mercii olarak otorite sorunu Peygamber'in ölümünün (632) hemen ardından baş göstermiş, o günden beri İslami düşünceyi ve bilinci meşgul etmiştir. Her zaman için iktidar ve toplumla ilgili olan bu otorite konusunda yüzyıllarca çatışan Sünniler ve Şiiler günümüzde de teoloji açısından bölünmüş durumdadır. Hıristiyanlık da, kısa bir süre önce kardinal Lustiger'in başpapaz Grégoire'ın cenazesinin Panthéon'a taşınması törenine katılmamasının da gösterdiği gibi bu konuda uzlaşmaz bir tavra sahiptir.

Buna karşın bu öğretisel açıklamaya bağlı kalmak yanlış olacaktır; günümüzdeki İslamcı hareketler, otorite ve iktidar arasındaki eklemlenme konusundaki çağdaş arayışlardan olduğu kadar, klasik teoloji düşüncesinden de kopukturlar. İslamcı söylemin öne sürdüğü otorite kavramı, Muhammed'in 622'de Medine'de kurduğu İslami Devlet Modeli'nin muğlak, tarih dışı, mitolojik bir görüngüsüdür. Bu görüngü, birçok örnekte tek parti yönetimi tarafından desteklenen liderin tekelleştirdiği iktidara siyasal katılım talepleriyle harekete geçen güçlü bir toplumsal tahayyülü oluşturmaktadır. Öyleyse söz konusu olan, İslam'ın, Emevi Devleti'nin 661'de Şam'da başlattığından daha sistematik ve yönlendirici bir şekilde devletleştirilmesidir. Bu olgu İslam'ın çoğunluk dini olduğu siyasal alanlarda çok eski zamanlardan beri varlığını sürdürmektedir. Böylece, bizi her yerde olan şeyin aksine inandırmaya çalışan araştırmacıların söylediklerinin tersi ortaya çıkmaktadır: Din siyasete değil, siyaset dine hükmetmekte ve onu kendi çıkarları için kullanmaktadır. Bağımsız devletlerde yetişen genç kuşaklar dinsel otorite adına İslami meşruiyeti "gaspeden" devletlerin tahammül edilemez baskılarına karşı çıkarken, aynı İslam'a dört elle sarılmaktadırlar. Devletler ve Toplumlar, Batılı modeller terk edildikten sonra kullanılabilir durumda olan tek simgesel sermayenin, yani İslam'ın denetimi üzerine bir yüksek artırmaya girişmiş durumdadırlar. Ancak, bu aktörlerin hiçbiri böylesine tartışmalı bir simgesel sermayenin tarihsel ve teolojik bilgisine ulaşamamakta, tam tersine, bu yüksek artırma bir anlam yitimine, Kuran'ın ve Medine Deneyimi'nin zengin dinsel *simgelerinin* basit *işaretlere* ya da ideolojik sloganlara dönüşmesine yol açmaktadır.

2. Bir önceki paragrafta dinselin doğrudan müdahalesinden söz edilemeyeceğini gördük. İktidarı ele geçirmek için rekabet halinde olan toplumsal aktörlerin dini geniş ölçekte yönlendirmesinden söz etmek daha doğru olacaktır. 1950'den bu yana İslam topraklarında oluşan hükümetlerin neredeyse tümünde bir din işleri bakanlığı ya da diyanet işleri başkanlığı bulunmaktadır. Bu durum kutsalı yönetenlerin (ulema) devlet tarafından atandığını ve maaşlarının devlet tarafından ödendiğini gösteriyor. Oysa İslam'ın klasik döneminde (7.-13. yüzyıl), otorite mercii (*müçtehit imam*) olmak isteyen ulemanın değişmez tavrı –Sünni ya da Şii, İslami– devlet mekanizmasındaki her türlü resmi görevi reddetmekti.

Bu koşullarda siyaset, etik ve ruhani olan karşısında ağır basmaktadır; bu durum 1950'lerden bu yana tüm İslam dillerinde üretilen öğretisel literatürle doğrulanmaktadır. Klasik dönem düşünürlerinin eserlerini ve bu eserler üzerine yapılan araştırmaları saymazsak, bu dönem boyunca ne teoloji, ne felsefe, ne hukuk yöntembilimi (*Usûl-i fıkıh*) konularında bir eser yayımlandı. Klasik dönem eserleri üzerine yapılan araştırmalar bile sayıca az, bilimsel açıdan düş kırıklığı yaratacak kadar zayıftır. Etik üzerine İbn Miskeveyh (4./10. yüzyıl, bkz. kendi çevirim, *Traité d'Ethique*, 2. basım, Şam, 1988) düzeyinde tek bir eser bile yoktur.

Teolojik, etik ve hukuksal düşüncenin topluca çökmesi konusuna, "İslam'ın uyanışı", "İslami devrim", "dinin dönüşü", "İslami radikalizm", vs. üzerine bunca güvenle konuşanlar hemen hemen hiç değinmemektedirler. Günümüz İslami düşüncesinde entelektüel sahanın daralması, İslam'a yeni dindışı, hatta din karşıtı işlevler yükleyen ideolojik söylemin genişlemesiyle orantılıdır. İslam, maddi modernliğin geleneksel yapılarından ve değerlerinden söküp çıkardığı etnokültürel topluluk kimlikleri için bir *sığınma alanıdır*; kendilerini dinsel dokunulmazlıkla korunan alanlar dışında siyasal açıdan ifade edemeyen toplumsal güçler için bir *yuvadır*; son olarak da, iktidarı ele geçirmek ve rakiplerini bertaraf etmek isteyenler için bir *sıçrama tahtasıdır*.[2] Görüldüğü gibi bu işlevler özünde siyasal, toplumsal ve psikolojiktir; entelektüel dayanaklardan yoksundur, çünkü toplumsal aktörlerin çoğu nüfusun %70'ini oluşturan 16 ila 30 yaş grubundaki

2. Cezayir'deki FIS (İslami Selamet Cephesi) bu analizi ve *sığınma alanı, yuva, sıçrama tahtası* kavramlarını parlak bir biçimde betimliyor.

gençlerdir. Bu gençlerin bilinci, 1950'li ve 1960'lı yıllarda sömürge güçlerine, emperyalist Batı'ya, sivil toplumdan kopuk rejimlere karşı verilen mücadelenin ideolojisi tarafından oluşturulmuştur.

Yönetimin tüm alanlardaki bozulmaya, bir de bilimsel eserlerin ve çağdaş denemelerin dolaşımını engelleyen katı bir sansür eklenmektedir. Oysa resmi ve İslamcı yayınlar geniş ölçüde dağıtılmaktadır. Döviz kıtlığı, Batı'nın kültürel yayılmacılığı, Araplaştırma'nın ya da İranlılaştırma'nın hızlandırılması gerekliliği bu politikaya bahane edilmektedir... İnsan bilimleri ve sosyal bilimler alanındaki tüm müdahaleler, gizlice ya da açıkça hem iktidarın meşruiyet iddialarına hem de İslami söyleme dokunmaktadır. Bu yüzden, entelektüel saha *popüler* değil *popülist* baskının hüküm sürdüğü dinsel alan gibi devletleştirilmektedir.

Arapça *şa'b* (halk) terimi bağımsızlık mücadeleleri döneminde ve bağımsızlığın kazanıldığı ilk mutluluk yıllarında son derece hareketlendirici bir terimdi. Topraklarına, köylerine, kentlerine bağlı erkeklerin ve kadınların eski değerlerine, yabancı yayılmacılığına karşı gösterdiği kahramanlığı, yiğitliği ve direngenliği, gösterilen fedakârlığı karşılayacak olan özgürlük, adalet, refah vaadini çağrıştırıyordu. 1960-1970'li yıllarda hızlı ve toplu köksüzleşme, nüfusun hızla artışı, anarşik kentleşme, genel ama yetersiz ve tüm düzeylerde ideolojik yönlendirmelerle kısırlaştırılmış okullaşma, arkaik bir sosyokültürel dokuya uygulanan "tarım devrimleri" ve modern endüstri, içteki tüm başarısızlıkların suçunu dışarıya atan siyasal iradecilik gibi tüm bu etkenler *sözde* müslüman toplumları *popüler* düzeyden *popülist* düzeye itti. Kelimenin tüm sosyolojik ve psikokültürel kesinliğiyle, *popüler* bir İslam'dan değil, *popülist* bir İslam'dan söz etmek gerekiyor; popülist olgu öylesine geniş, öylesine egemendir ki yanlış olarak müslüman ülkeler diye nitelenen ülkelerin (burada söylemek istediğim her ülkenin *öncelikle* bir Devlet ve değişken yapıdaki pek çok bileşkeden oluşan bir Sivil Toplum olduğudur) tümünde siyasal, entelektüel ve kültürel yaşamda ağırlığını hissettirmektedir.

İnsanların "ilahi olanla", "kutsal olanla", karizmatik davranışlarla kurduğu ani, düşünülmemiş bir ilişki olan dinsellik, popülist bağlama toplu ayinler, yeme-içme yasaklarına kesin saygı, giyime dair *işaretler*, doğrudan dayanışmalar şeklinde girmektedir. Toplumun geniş kesimleri işsizliğe, sağlıksız evlere, gecekondulara, toplumsal güvensizliğe, hayat pahalılığına mahkûm edilmektedir. İslamcı akımlar bu

gerçek sıkıntıları hafifletmekte, umut vermekte, uzak ve teknokratik devletin yıktığı dayanışma ağı içinde hareket etmektedirler. Böylece, ahlaksal değerlere dair eğreti ama teselli edici bir bilinç oluşmaktadır. Bu anlamda dinselin müdahalesinin etik dayanaktan –yani birkaç gediği tıkamakla yetinmeyen, insanın sarsıntıya uğramış toplumlardaki yeni durumunu ele alan açık, eleştirel bir düşüncenin dayanağından– yoksun bir ahlak olarak işlediğini belirtmek gerekiyor. İslamcılar'ın etik-toplumsal hareketi sayesinde bir toplumsal ve siyasal ütopya bir parça güvenilirlik kazansa bile, bu ütopya popülist ortamlarda dahi sınırlarını, yetersizliklerini, sonuçsuzluğunu kısa sürede belli etmektedir. Dinselin, kutsalın, tarihsel hafızanın, dışarıda üretilmiş yıkıcı bir tarihin kırdığı bir siyasal umudun parçalarını kullanarak, ideolojik engelleri geçmeyi sağlayacak entelektüel ve kültürel harcın eksikliğine sürekli değinmemiz gerekiyor. Batı'da doğan ve gelişen maddi uygarlık ve entelektüel modernlik denizleri ve okyanusları aştığından beri müslüman olarak nitelenen toplumlar kendi tarihlerini üretmeyi bıraktılar.

3. İslam'ın Marksizm'le ilişkisi Maxime Rodinson tarafından ayrıntılı olarak incelendi. Yapılacak iş, bu konuyu özellikle Doğu Avrupa'da komünist rejimlerin yıkılmasından sonraki dönem için yeniden ele almaktan ibarettir. Cezayir, bağımsızlığın hemen sonrasında demokratik halk cumhuriyeti adını aldı; Yugoslavya'da başarısızlığa uğrayan özyönetim modelini ithal etmeyi tasarlıyorlardı. Nasır ile Tito arasındaki ilişki, Çekoslovakya'ya, Doğu Almanya'ya ve hatta Romanya'ya imrenme, hatta Çin Halk Cumhuriyeti'ne ve Sovyetler Birliği'ne olan hayranlık iyi bilinen olgulardır. Tabii ki, monarşik yönetimler kendilerini bu etkilerden koruyorlardı. İki büyük güç arasındaki ideolojik savaş resmi söylemlerde son derece açık bir rekabet halini aldığı halde, bakanlıkların teknik yapılarını, asalak entelijensiyayı, yönetsel, entelektüel, kültürel düzenden geri çekilerek İslamcılar'ın müdahalesine açık bir alan bırakan organik aydınları, yukarıda andığımız şekliyle popülizmi yaratan toplumsal, ekonomik, siyasal süreçlerde daha az etkindi.

"Müslüman" dünyasında, düşünce tarihçilerinin oluşturdukları şekliyle Marksist düşünce yoktur. Burada, sosyolojik ve entelektüel açıdan (komünist ve sosyalist değil) Marksizan düşünceyle karşılaşan İslam'dan ne anlaşılması gerektiğini belirtmek güçtür.

Abdallah Laroui, İslam'ı bir din olarak değil tarihsel bir toplumsal gelişim etkeni olarak ele alan, Marksizan düşünceden kaynaklanan bir eleştiriyi başlatan az sayıda "müslüman" entelektüelden biridir. İslam'ın genel tarihini ya da daha nadiren İslam dinini yorumlamak için kaba Marksizm denen yöntemi kullanan başka adlar sayabiliriz. Bu bilinen müdahalelerin yetersizliği hem Marksizan eleştirinin felsefi projesinin zayıf bir şekilde algılanmasının, hem de bundan daha vahim bir biçimde İslam'ın doğduğu Yakındoğu'nun dinsel tarihi hakkındaki affedilemez *bilgisizliğin* sonucudur. Bunlara, din olgusuna dair kabul edilebilir bir teorinin, Yahudilik'e, Hıristiyanlık'a ve İslam'a göre Vahiy olgusuna dilbilimsel, tarihsel, antropolojik bir yaklaşım getirmenin ve son olarak tarihçilerde ve sosyologlarda Ehl-i Kitap toplumlar kavramının eksikliği eklenirse, entelektüeller örneğinde Marksizm ve İslam'dan söz etmenin ne kadar yanıltıcı olduğu anlaşılır. (Bu durum aynı zamanda, müslüman dünyasında 1950'den beri, daha genel olarak 1850-1940 arasındaki liberal dönemden 1952'de başlayan çatışma ideolojisine geçişten beri "entelektüellerin" statüsü ve işlevi sorununu ortaya koymaktadır).

Eğer devletin yok olacağını, emekçilerin birleşeceğini, haksızlıkların ve baskıların biteceğini müjdeleyen Marksist söylemle paylaşılan tarihin sonu, kıyamet anlayışı düşünülürse İslamcılar'la Marksizm arasında, bilinçaltında kalmış ama gerçek bir ilişki olduğu görülecektir. Dogmatik Marksistler kıyamet söylemini Hıristiyanlık'taki ve İslam'daki ruhbanların tarzıyla kullandılar (Yahudilik'te bu kullanım daha azdı, çünkü bu din iradeci bir devletin desteğinden mahrumdu). Mitik-estetik bir vizyon olarak üretilen gelecek bir Adalet ve Kardeşlik söylemi, kendilerini geleneksel ya da seküler dinler olarak niteleyenlerin bütünleştirici söylemlerinde kendini göstermektedir. Müslüman ya da hıristiyan inananlar Marksizm'in felsefi öncüllerini reddederler, ama "proleterler"le inançlı militanlar Ahit'in gerçekleşmesini beklemede birleşirler. Kolektif umudun gücünün, geleneksel toplumlarda (özellikle ortaçağda) gerçekleşen çatışmalara dair yapıların *Ehl-i Kitap toplumlarda* günümüze kadar değişmeden geldiğini unutmayalım. Siyaseti ilkesel olarak herkesin işi kılan laik cumhuriyetçi rejim kolektif umudun antropolojik yapılarını değiştirmedi. Ne yazık ki, sosyal ve siyasal bilimler, dinlerden ve mesihçe görüntülerden miras kalan tarihin ve düşüncenin sürdürdüğü bu derin boyutu gerekli özeni göstererek incelemiyor.

4. Çok eski ancak modernliğin açıkça etkilediği koşullarda, değişik biçimlerde sürekli karşılaşılan olgular nezdinde sosyal ve siyasal bilimlerin takındığı pozitivist ama aynı zamanda ampirik ve işlevselci tavra değinmek istiyorum. Sözü uzatmamak için, "tarihsel-aşkın tematikler" (Michel Foucault) içinde boğulan klasik teoloji ve felsefenin bilginin ürünlerini tarihten ve sosyolojiden arındırarak sabit tözler, saf özler, tartışılmaz cevherler, kısacası vahiy dinleri çerçevesinde "Tanrı Kelamı"na keyfi bir biçimde bağlanan zihinsel varlıklar oluşturduklarını söyleyelim. Bu yapılanmalar dillerimizde öylesine sağlam, öylesine köklüdür ki bugün bile bütünleştirici söylemleri yönlendirmektedir. Auguste Comte, Durkheim ve onların çömezlerinin etkisiyle bakışlar tersine döndü: Tüm kuşakların, kavramların, oluşumların, yeniden ortaya çıkışların... kaynağı ve yeri toplumdur. Bu tepki gerekli ve selametlidir, ancak bir aşma eylemi için gerekli araçları sağlamamış, iki rakip görüşü güçlendirmiştir. Halihazırda din ve laiklik üzerine yapılan tartışmalar, "yeni bir bilimsel akıl" yaratma çabalarına giden yolun entelektüel ve bilimsel çevrelerde bile dolambaçlı, güvensiz, karanlık, hatta gerileyici ve ideolojik olduğunu göstermektedir.

Bugün sosyal bilimlerin en büyük zayıflığı evrensel ilan edilen Batı örneğine sıkışıp kalmalarıdır; halbuki yapılması gereken şey, yani kültürlerin ve düşüncelerin *karşılaştırmalı* tarihi henüz gerçekleştirilmemiştir. Tarih, teoloji, felsefe ve jeopolitik açısından Akdeniz alanının, "Batı'nın" entelektüel ve kültürel kaynaklarının bir parçası olan İslam, "Doğulu" ruhunun katılaşmış, tamamen olumsuz bir yapısı gibi sunulmaktadır. 1980'li yıllarda, sömürgeci bilimin 1950'lere kadar geçerliliğini sürdüren açıklamalarının daha beterleri yapılmıştır. Batı'da tanınan en yüksek bilimin denetimi altında gerçekleşen İslambilim, yani Batı'nın İslam üzerine söylemi İslam söz konusu olduğunda *tarihselcilik* ile *tarihsellik* arasındaki farkı düşünmeyi reddetmektedir. İslambilim pratiği teolojik ve hukuksal aklın eleştirisi gibi temel bir kavrama yabancı kalmakta, onu düşünmemektedir. Tüm bunların İslambilim söylemini üreten eğitim ve araştırma kurumlarında bir istisna değil genel kural olması, sosyal ve siyasal bilimlerin günümüzde hangi noktada olduğunu açıkça gösteriyor. Tabii ki tarih, dilbilim ve sosyolojideki ilerlemeleri reddetmiyorum ama teorik tasarılar, kavramsal aygıtlar "Batı" ve Hıristiyanlık dışındaki örneklere de uygula-

nabildiği ölçüde işlevselidir. Hıristiyanlık'ın din dışına çıkışı sağlayan din olarak özgüllüğünü ifade eden Marcel Gauchet, İslam üzerine hiçbir şey söylemez: Bu örnek hâlâ süren gecikmelerimize işaret eden birçok örnekten yalnızca biridir.

5. Laiklik hakkındaki düşüncelerim Hans Küng'ün söz ettiği "dinsel bir ufuk üzerine kurulan laiklikler" hakkında kuşku duymaya, hatta onları reddetmeye kadar gitmektedir. Yıllardan beri, sürekli kötülenen, yanlış anlaşılan ve yanlış yorumlanan İslam örneğinden hareketle, yereli, olumsal tarihselliği ve özel deneyimi indirgenemez bir evrensellik, aşkınlık ve kutsallık haline getirmeye çalışan tüm dinsel ve laik anlam üretimi sistemlerini aşarak karşılaştırmacılık üzerine kurulacak bir düşünce yolu açmaya çalışıyorum. Bu durum, Aydınlanmacılar'ın düşüncelerinden militan ve partizan laikçiliğe yönelen tüm düşünce geleneklerine kadar devraldığımız "değerler" karşısında eşit bir eleştirel uzaklığı zorunlu kılıyor. Kültürler, düşünce biçimleri, kişisel ve kolektif yazgıları gerçekleştiren siyasal kadrolar bağlamında gerçekleşen sistemli ve genelleşmiş çatışmanın doğurduğu yeni akılcılığa laiklik demeyi yetersiz ve anlamsız buluyorum; üstelik laiklik en güçlü kurumsal çerçeveye sahip olduğu yerde –Fransa'da– bile hâlâ büyük bir düşünce geleneğini ve uygarlığı reddetme, dışlama, mahkûm etme aşamasındadır. Laik ve dinsel anlam üretme sistemleri arasındaki çatışmanın devam ettiği bir toplumda, sahip olduğu tarihsel farklılık sayesinde entelektüel açıdan doğurgan bir tartışma başlatabilecek olan İslam'ı incelemek yerine, "ortaçağ karanlığına dönmek isteyenleri" teşhir eden kampanyaların sayısı giderek artırılıyor. Üstelik bütün bunlar bilimsel düşüncenin dinsel, kutsal, toplumsal, siyasal, psikolojik, biyolojik, tarihsel, vs. kategorileri yeni terimlerle ele almasının gerektiği bir dönemde, "dinselliğin mutlak olarak dışlanması" adına yapılıyor.

Entelektüeli diğer toplumsal aktörlerden ayıran, işini yaparken, (işi ne olursa olsun) anlam sorunuyla *eleştirel ilişkiyi* sürdürmesidir. Bu tanımlamaya göre sosyal bilimi uygulayanlar, hatta teologlar ve felsefeciler zorunlu olarak entelektüel değildir. Buna karşın, mühendisler, iktisatçılar, köylüler, işçiler entelektüel arzulara sahip olabilirler. Salman Rüşdi olayı ya da "başörtüsü" olayındaki toplum ve uygarlık tartışmaları bu durumu doğrulamaktadır. Eleştirel düşünce ulusal gururu ya da cemaatsel "kimlikleri" sürdürmek için üretilen teori-

leri, değerleri, kavramları ağır ağır ortadan kaldırdıkça rol ve işlevler yeniden dağıtılmaktadır. İslam'ın ve kendini bu kimlikle tanımlayan toplumların, düşüncenin radikal bir biçimde yenilenmesinden, bilimsel bilgilerin engellenemez ilerlemesi karşısında eldeki "inançların" zorunlu olarak keşfedilmesinden hareketle araştırılması, incelenmesi, yorumlanması gerekiyor. Sosyologlar ve siyasetbilimciler müslüman kitlenin bu eleştirel yaklaşımı reddettiğini, öncelikli olarak bu kitlenin şiddete ve içe kapanmaya dayalı söylemlerinin yansıtılması gerektiğini söyleyeceklerdir. Böylece uzun süre İslami düşüncenin kendisinin bu durumu yadsımasına karşın, dünyevi ve ruhani olanı birleştiren İslam'ın "Batılı" bir bağlama yerleştirilemeyeceğini yineleyeceklerdir. "Bilimsel otoritelerin" en ünlüleri tarafından tasvip edilen bu teorik tıkanmanın ortaya konması, en aydınlanmış, en açık, en yayılmacı düşüncenin bile kendisini uzun süre besleyen fantazmaları yıkımla tehdit edildiğinde nasıl hayali akılcılıklar üretebildiğinin işaretidir.

İnsan Haklarının İslami Kaynakları [1]

YAHUDİLİK ve Hıristiyanlık gibi günümüzdeki İslam da insan haklarıyla ilgileniyor, Kuran'ın ve Muhammed Peygamber'in öğretisinin insan hakları kültürüne bir eksen sunduğunu göstermeye uğraşıyor.

İngiliz, Amerikan ve özellikle Fransız Devrimleri'nin etkisiyle oluşan insan hakları kavramı ve onun hukuksal-siyasal çerçevesini kurma çabası, 19 Eylül 1981'de UNESCO'da İslam Konseyi'nin ve konsey sekreteri Salim Azzam'ın girişimiyle bir "İslami İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi" hazırlanması sonucunda açıkça bildirilmiş oldu.

Tümü Kuran ayetlerine ve hadislere ya da sünnete dayanan yirmi üç madde içeren bildirge metninin incelenmesi ilginç sonuçlar verecektir.

İnceleme iki yönde geliştirilmelidir:

1. Metnin dinsel kaynakları övücü işlevi ve esini yadsınamaz: Bu metinde söz konusu olan, İslam'ın yalnızca insan haklarının açıklanmasına ve korunmasına açık olmakla kalmadığını, Allah Kelamı olan Kuran'ın bu hakları daha 7. yüzyıl başlarında, Batı'da devrimler başlamadan çok önce tanımladığını göstermektir. Yahudilik'in ve Hıristiyanlık'ın insan haklarını sahiplenme iradesinin ve prosedürlerinin de aynı övücü eğilim içinde olduğu görülüyor.

Tarihçinin bu savlar karşısında hayrete düşme hakkı varsa da, ne yazık ki günümüz dünyasında baskıların çok yaygın olarak sürdüğü siyasal çevrelerde öğretilmesi ve korunması gereken haklar konusunda dinsel geleneğin otoritesinin yararı da gözden kaçırılmamalıdır.

2. Bir yandan Kutsal Yazılar'ın gerçek içeriğinin eleştirel bir tarihsel anlayışla yeniden ele alınması, diğer yandan çağdaş kültürün ve insan haklarının ele alınması ivedi ve zorunlu bir entelektüel uğraştır. Geleneksel dinsel tahayyülün ve Batı'nın seküler devrimleri tarafın-

1. *Revue des Sciences morales et politiques*, 1989/I, Gauthier-Villars.

dan yayılan laik/medeni dine ait tahayyülün yetersizliklerini daha iyi aydınlatmak için, Batı'da insan haklarının ortaya çıkışını ve evrimini belirleyen ideolojik koşulları ve kültürel sınırları da eleştirel bir biçimde ele almalıyız.

Geleneksel dinlerle F. Braudel'in Maddi Uygarlık adını verdiği güçlü olgunun dayanışmacı medeni dini arasındaki ideolojik kaynaklı, yansılamalı rekabetin aşılacağı yeni bir anlaşılırlık alanı açmanın zamanı gelmiştir.

Batı'da, İslam'ı insan haklarının oluştuğu, açıklandığı, bir anlam taşıdığı kültürel alanın dışına atmaya yönelik bir eğilim hep vardı. UNESCO'nun 19 Eylül 1981'deki görkemli oturumunda İslam Konseyi ve konsey genel sekreteri Salim Azzam'ın girişimiyle ilan edilen "İslami Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi" bu eğilime bir yanıttı. Bildirge metni, "seçkin uzmanlar, müslüman hukukçular, İslami hareketlerin ve düşünce akımlarının temsilcileri" tarafından hazırlandı. Son olarak, söz konusu bildirgede, yirmi üç maddenin tümünün Kuran ayetleri ve Sünni hadisler temel alınarak (Şiiler'in muteber kabul ettiği hadislerden oluşan derlemelere hiçbir atıf yoktur) oluşturulduğu belirtilmektedir.

Metnin giriş bölümündeki, hukuk kavramının kendisini belirleyen teolojik önkabulleri ele almamıza olanak veren ilkelerle başlayalım. "İslam, on dört asırdır insanlığa ideal bir insan hakları yasası sunmaktadır. Bu hakların amacı insanlığa onur ve saygınlık kazandırmak, sömürüyü, baskıyı ve adaletsizliği yok etmektir.

"İslam'daki insan hakları, Şeriat'ı yapanın ve insan haklarının kaynağının yalnızca ve yalnızca Allah olduğu inancına dayanır. Bu ilahi kökenden dolayı hiçbir yönetici, hiçbir hükümet, hiçbir meclis, hiçbir otorite Allah tarafından bahşedilen insan haklarını kısıtlayamaz, yürürlükten kaldıramaz, ihlal edemez..."

Bu bildirgenin başarısı günümüz müslümanlarının tümünün inançlarını, düşüncelerini, taleplerini dile getirebilmesidir. Tarihçiler, anakronizmlere, modern kuramların İslam'ın mitik başlangıç dönemine, Asr-ı Saadet'e yansıtılmasına dikkat çekecektir; hukukçular ölü bir metin durumunda kalan ve tüm müslüman ülkelerde açıkça ihlal edilen maddelerin etik, idealist yapısının altını çizecektir. Oysa bu tür kolaycı saptamalar, 1776 Amerikan Vatandaşlık Hakları Bildirge-

si'nden (insan haklarına dair felsefi açıklamalar Thomas Jefferson tarafından hazırlanmıştır) ve 1789'da Fransa'da hazırlanan daha gelişmiş bildirgeden bu yana açıklanan tüm bildirgeler için de uygulanabilir. Tarih, insan hakları için birçok mücadele veren Fransa gibi ülkelerde bile, insanların çoğunluğunun çektiği acıların tarihi olmayı sürdürmekte ve yetersizlikleri, gecikmeleri gözler önüne sermektedir. Ayrıca, İslami geleneğin otoritesini kullanarak din özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, düşünce ve seyahat özgürlüğü gibi çeşitli hakları savunmak hiç de göz ardı edilemeyecek bir olgudur.

Bana göre, İslam'daki insan hakları konusunu inceler, bu konuda düşünce yürütürken şu noktalara öncelik verilmelidir:

1. Bugün, insan haklarına dair "İslami" bir söylemin kapsamı nedir? Küresel olarak "İslam" adı verilen olguyla, çoğunluğu son dünya savaşının ardından kurulan ulus-devletler arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Daha genel olarak, insan haklarının ilahi bir kaynağa sahip olduğu düşüncesine nasıl bir anlam verilebilir? İnsanın, kendisi dışında hiçbir inisiyatife borçlu olmadan siyasal ve toplumsal çatışmalar, kültürel ilerlemeler yoluyla haklarını elde ettiğini savunan "felsefi" ya da "laik" savı ne yapmalı?

2. *Bugün*, insan haklarının temellerini ve uygulanmasını güvenceye alma arayışını hangi felsefi doğrultuya yönlendirebiliriz/yönlendirmeliyiz?

Bu soruların İslami Bildirge'nin yazarlarının sahip çıktığı anlaşılırlık alanında sorulamayacağı belirtilmelidir. Yaratılanların ilahi kökeni sorgulanamaz; ve kanun koyma ancak Allah'a aittir. Militan laikçi bir çerçevede, insan haklarının dinsel kökeni anlamlı bir sorun değildir; eğer söz konusu sorun ele alınıyorsa bu yalnızca kısıtlayıcı pozitivist görüş açısıyla insanı "yabancılaşmadan" kurtaran devrimci kopuşu belirtmek amacıyla yapılır.

Bugün, İslam'daki hakikat-hukuk (*el-Hakk*) kavramının ve bu kavramın temellerinin eleştirel bir biçimde ele alınabileceğini, böyle bir girişimin hem mümkün hem de gerekli olabileceğini söylemek istiyorum. Kuran'daki *el-Hakk* teriminin kesin, aşkın hakikat olan, *Hukukullah*'ın kaynağı ve alıcısı olan Allah'a atıfta bulunduğunu akılda tutalım. Bu haklara saygı duymak *Hakk*'ın, hakiki gerçekliğin ve bu gerçeklikten kaynaklanarak insana verilen hakların içinde yaşamak

demektir. Çağdaş Arapça'da *Hakk* yerine *hukuk* sözcüğünün kullanılması, hukukun Hakk'ın taşıdığı dinsel güçten koparılması ve olumsal, dindışı, bireysel hakları içermesi anlamına gelmektedir.

DEVLET-ULUS-PARTİ VE İNSAN HAKLARI

Tarihsel anımsatmalar

İslami düşünce, Allah'ın hakları ve insan hakları (*Hukukullah / hukuku'l-adem*) üzerine bir söylem geliştirmiştir; bunlardan birincisinin ikinciye göre önceliği bulunmaktadır. Bu nedenle her müminin beş şartı (namaz, oruç, Hac, zekât, kelime-i şehadet getirmek) yerine getirmesi üzerinde önemle durulur. Müminler itaat yoluyla Allah haklarını içselleştirir; bu itaate çağrılan tüm kullar Allah hakları/insan ödevleri ilişkisini tümüyle yaşamalarını sağlayan toplumsal ve siyasal koşullara uymakla yükümlüdürler. Başka bir deyişle, insan haklarına uymak Allah haklarına saygı duymanın bir parçası ve birincil koşuludur.

Buna karşın, Yaratan ve Yaratılan arasındaki ahit ya da misak bağlamında tanımlanan haklar, öncelikle bir ümmet oluşturan müminleri bağlar. Potansiyel olarak bu haklar tüm insanları kapsar; tüm insanlar Ahit'e çağrıldığı için evrenseldirler. Gerçekte ise, farklı hukuksal statüler doğuran teolojik kategoriler vardır. Büyük mümin/müşrik ayrımının yanı sıra pek çok statü bulunmaktadır:

1) Ümmet içinde, birbirleriyle rekabet halinde bulunan cemaatlerin oluşumuna yol açan büyük fitne (*El-Fitnetü'l-Kübra*) vardır: Sünniler, Şiiler, Hariciler, cemaat mensuplarının toplum içindeki yerlerini ve Allah ile ilişkilerini yönlendiren Hakk'ın tekelinin kendilerinde olduğunu savlamaktadır.

2) İslami idare içinde, müminler dışında, korunan (*Zimmi*) konumunda olan Ehl-i Kitap toplumlar, Şeriat'ın güvencelerinin tümüyle dışında olan müşrikler bulunmaktadır. Hukuksal açıdan, şeriatın uygulandığı İslam dünyasıyla (daru'l İslam), ileride potansiyel olarak şeriatın uygulanacağı savaş bölgeleri (daru'l Harb) vardır.

3) Sünni Ümmet'in içinde dahi özgür insan, köle, kadın, çocuk arasında açıkça görülen önemli farklar söz konusudur. Diğer adli sistemlerde bulunan ve hukukun genel işleyişine, dogmatik teolojilerce belirlenmiş geleneksel hukuktan modern pozitif hukuka geçişe bağlı

olan bu görünüm üzerinde durmayacağız. Bu aşamada, anakronizmaları ve geçmişe dönük yansıtmaları önlemek için modernliğin ölçütleri kullanılacak.

"Modernliğin" sahneye çıkışı

"Modernlik", sömürgecilik olgusu yoluyla "İslam topraklarına" hoyratça girdi. Sömürgecilik olgusu entelektüel modernlik bağlamında, insan haklarının evrimi ve gelişimi açısından Batı için de müslüman ülkeler için de sorun yaratmaktadır. Her iki tarafta da son derece belirsiz olan ideolojik durumu aydınlığa kavuşturmak için bu olgu üzerinde durmak gerekiyor.

Avrupa'nın 19. yüzyıldaki sömürgeci girişimleri uzun bir süre uygarlaştırma misyonuyla meşrulaştırılmaya çalışıldı: "Geri kalmış" halkları "evrensel" bir kültür ve uygarlığa yükseltmek söz konusuydu. Fransa gibi sömürgeci ülkelerde, modern kültür ve uygarlığın yanı sıra insan haklarının da ihraç edildiğine inanılıyordu. Katolik ve Protestan Kiliseleri de İslam topraklarında misyonlar kurarak bu harekete katıldılar.

Sömürgecilik macerasının nasıl bittiği biliniyor; günümüzde, müslüman bir topluluk önünde, kızgın tepkilere hedef olmadan insan haklarının Batılı kaynaklarından söz etmek zor. Eğer özellikle son on yıldır insan haklarına dair İslami bir söylemin geliştiği yerlerdeki psikolojik ve ideolojik hava anlaşılmak isteniyorsa bağımsızlık savaşlarını ve Batı "emperyalizmine" karşı verilen kavgayı göz önünden ayırmamak gerekiyor. Burada, Batı'da açıklanan bildirilerin terimlerini alarak onlara İslami bir köken atfeden, taklitçi bir yüksek artırma var kuşkusuz. Yapılan işlem özünde ideolojiktir ve temel bir farkın üstünü örtmektedir: 18. yüzyılda İngiltere'de, Amerika'da, Fransa'da İnsan Hakları Bildirgesi güçlü Aydınlanma felsefesi (*Aufklärung*) hareketiyle hazırlanmıştı ve soyluluk ile ruhbanlar karşısında yükselen burjuvazinin hareketinde yeni eşitlik, özgürlük, kardeşlik fikirlerine bir uygulama alanı sağlayabilecek siyasal ve ekonomik bir güç buluyordu.

19. yüzyılda müslüman ülkeler Aydınlanma felsefesinin yalnızca kırıntılarıyla, güçsüz yankılarıyla karşılaştılar; Batı okullarıyla, üniversiteleri ve edebiyatıyla ancak son derece sınırlı sayıda entelektüel, bilim adamı, gazeteci, siyasetçi ve gezgin tanışabildi. Liberal olarak adlandırılan söz konusu dönem Arap, Hintli, Endonezyalı, Türk, İran-

lı "elitin" Avrupa'nın biliminden ve siyasal devrimlerinin yaydığı "Aydınlanma" felsefesinden ülkelerini yararlandırabileceklerini düşündükleri bir devirdi. *Selefi* denilen ortodoks reformcu hareket bile, özellikle Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh'un katkılarıyla, insan hakları söylemini esinleyen bir insanlığın kurtuluşu felsefesine sıcak bakıyordu. Ferhat Abbas, Burgiba, Allal el-Fasi, Mişel Eflak, hatta Nasır ve Cezayir bağımsızlık savaşının ilk önderleri gibi çeşitli liderler, 1789'un büyük ilkelerine atıfta bulunuyorlardı. Atatürk'ün Türkiye'de yaptıklarına bakınca, onun da eski bir İslami geleneğe sahip olan bir ülkede aşırı bir kararlılıkla laik bir devrim yaptığını görüyoruz.

Entelektüel ve siyasal "elit" laik kurumları, yeni düşüncelere denk düşen bir devlet aygıtını harekete geçirmek için Fransa'daki ya da İngiltere'deki gibi yeterince aydınlanmış dinamik bir sınıftan güç alamıyordu. Bunun dışında, insan hakları üzerine kurulu Aydınlanma felsefesi, İslami geleneğe sahip ülkelerde hiçbir kültürel ve toplumsal köke sahip olmayan bir idealist talep, sömürge karşıtı savaşta kullanılan bir tema durumundaydı. Tüm bu ülkelerde, klasik İslam uygarlığının (Hicri 1. yüzyıldan 7. yüzyıla / Miladi 7. yüzyıldan 13. yüzyıla) sömürgeci güçlerin müdahalesinden çok önce dinamikliğini ve yenilenme gücünü kaybettiğini belirtmek gerekiyor. 1950'li yıllarda milliyetçilerin mücadele ideolojisinin zafer kazanmasıyla birlikte, sömürgeciliğin müdahalesi ve bağımsızlıkların elde edilmesinden sonra maruz kalınan "emperyalist" tahakküm klasik İslam uygarlığından kopuşun sorumlusu olarak gösterildi; böylece, kişilerin zihinlerini meşgul edecek olan bir tarihsel karışıklık yaratıldı. İran'daki "İslami Devrim"in söylemi, "sosyalist" ve laik bir esini muhafaza eden milliyetçi mücadele ideolojisinin ana temalarını İslami kaynağa dönüş ve Batılılaşma'ya karşı mücadele anlamında yeniden ele aldı ve geliştirdi.

Devlet-Ulus-Parti, İslam ve İnsan Hakları

İslam ve insan hakları arasında ilişkileri doğru bir şekilde değerlendirebilmek için bağımsızlık mücadelelerinden kaynaklanan Devlet-Ulus-Parti sorununa geri dönmek gerekiyor. Bu devletler ulusal eğitim, enformasyon, ekonomi ve toplumun diğer kesimleri gibi dini de devletleştiren siyasal bir iradecilik geliştirdiler. Dinin bir din işleri bakanlığı tarafından denetlenmesine neden olan iki temel baskı vardı:

1) Toplumsal ve ekonomik talepleri artıran nüfus baskısı nedeniyle, ayrıca doğrudan siyasal dışavurumlar hoşgörülmediğinden çeşitli talepleri dile getirmek, yönlendirmek, kurmak açısından İslam öncelikli bir rol kazanıyordu.

2) Devlet kendi iktidarını demokratik yöntemlerle meşrulaştıramadığından halk kitleleriyle bir iletişim alanını koruyarak varlığını ve "modernleştirme" politikasını meşrulaştırmak amacıyla İslam'a başvurmak zorunda kalmaktaydı. Böylece, modernliğin taşıyıcıları olan maddi uygarlık ve teknoloji kullanımı ile İslami bir yasama, idare ve kültür modeline dönüşle birlikte kaçınılmaz olarak ortaya çıkan gelenekselleşme "bağdaştırılmış" oluyordu.

Bu bağdaştırma, her şeyden önce, cami inşaatları, dinsel eğitimin teşviki, İslami üniversitelerin ya da ilahiyat fakültelerinin kuruluşu, geleneksel giysilerin giyilmesi, şeriatın uygulanması gibi İslami kimlik *işaretlerini* kurarak ve güçlendirerek toplumları Batı'dan ithal edilen ekonomik gelişme yöntemlerine uydurmayı içeren bir ideolojik düzendir.

Cezayir'deki gibi hukukçular yurttaşları korumak için bir insan hakları cephesi oluşturmaya çalıştığında devlet kendini yadsınmış hisseder ve projenin elebaşlarına karşı dışlama ve takibata girişerek karşılık verme ihtiyacı duyar; resmi düzenin işleyişi için hiçbir risk almadan bu alanı işgal ederek rakip bir dernek kurar. İslami İnsan Hakları Bildirgesi'nin ideolojik ve psikolojik kapsamı budur: Bu bildirge Allah tarafından güvenceye alınan hakları savunarak inanan yurttaşları yatıştırır, Batı kökenli laik talepleri dışlar, şeriatın evrensel ve dokunulmaz yapısıyla "modernlik" içinde kökleşmesini sağlar.

Meşruiyet arayışındaki devletler ile adalet, medeni özgürlük, siyasal katılım arayışındaki kolektif bilinç, eski bir mitik birlik isteği (manevi ümmetin ahirete dair beklentisi ile 19. yüzyılın Batılı milliyetçi modeline göre kurulacak ulusal birliğe dair siyasal umutların birleşmesi) uyarınca harekete geçen uluslar arasında derin, yıkılmaz bir suç ortaklığı bulunmaktadır. Bu denli karmaşık bir tarihsel süreçte ve bu denli karmaşık toplumlarda insan haklarına dair İslami zorluklar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, insan haklarının dinsel ya da laik kaynakları arasındaki karşıtlığa dair yapılan araştırmanın uygunluğu da sınanmaktadır. Sorun öncelikle tarihsel sonra da felsefidir. Günümüzde, dinselin geri dönüşü ve toplumlarımızın sorunu tüm boyutlarıyla ele alma konusunda entelektüel ve kültürel açıdan hazır olmaması; farklı

kültürlerde insan haklarının oluştuğu koşullardan kopuk olmak; bizatihi hukuk kavramının gelişimi; insanların varoluş alanlarının ayrımını –dünyevi ve ruhani, laiklik ve din– belirleyen siyasal kararlar; dünyanın bütünlüğü ve yaşam nedenlerimizin anlaşılırlığı hakkındaki "bilimsel" kararlar; sözde "akılcılaştırılmış", oysa son derece ideolojikleştirilmiş olan siyasal blokların çoğalması, vs. gibi olgular karşısında bu soru giderek yakıcı bir hal almaktadır. Hepsi bu da değil; bugün, dilin toplumsal bir bağ, herkes üzerinde hakimiyet kuran bir güç olduğunu her zamankinden daha iyi biliyoruz. Batı'da bilimsel olarak nitelenen akılcılık ve insan haklarının iyileştirici hatta mesihçi söylemi laik, kutsallığından arındırılmış bir bağlam içinde dinsel dilin yerine ikame edilirken, müslüman toplumlarda dil dinsel "değerlerden" ve referanslardan etkilenmiş haldedir. Her iki durumda da, insan haklarının laikleştirilmiş, ilahi olandan koparılmış kültürümüzde bile bir çeşit insan kutsallığını zorunlu kıldığını göstermek için eleştirel değerlendirmeler, yeni anlaşılırlık türleri gerekiyor. Burada, İslami söylemin dile getirdiği ama siyasal, toplumsal ve ekonomik pratikte ihlal edilen geleneksel kutsallıktan söz etmiyoruz; Fransız Devrimi sırasında oluşturulan Kutsal Varlık kültü tarzında keyfi bir yeniden kutsallaştırmadan da söz etmiyoruz; insanın kutsallığı, insan hakları kültürünün ve bu hakların gerçekleştirilme biçimlerinin sürekli olarak genişletilmesini, zenginleştirilmesini gerektirmektedir.

İslami bir bağlamda, laikliğin ve dinin kalıcı değerlerinin olumlu getirilerini eşzamanlı düşünmek kesinlikle mümkün ancak uzun soluklu bir çabadır. Günümüzün siyasal ve toplumsal koşulları bu girişime karşıdır. Klasik İslami düşüncenin anlaşılırlık kipleri, modernliğin doğru olarak yorumlanması ve modernliğe eklemlenebilme açısından bakıldığında ortaçağ zihniyet evrenine fazlasıyla bağlıdır. Batılı düşüncenin işleme koyduğu modeller ya yetersiz kalmakta ya da müslümanların kendisini koruması gereken bir kültürel tahakküm stratejisi olarak algılanmaktadır. Bu durum yukarıdaki sorunu doğruluyor: İnsan haklarının temellerini ve uygulanmasını tümüyle güvenceye alma arayışını hangi felsefi doğrultuya yönlendirebiliriz, yönlendirmeliyiz?

TEMEL ARAYIŞI

Günümüz İslami düşüncesi temel arayışı konusunda Batı'nın düşüncesine ve tarihsel deneyimine meydan okuyabileceğine inanmaktadır. Eğer insanın kendini aşma yönelimi ve yaptıkları evrensel, tarihötesi tartışılamaz öğretiler üzerinde temellendirilmemişse, ne insan haklarını ilan etmek ne de tümüyle hukuksal bir çerçevede bunları güvenceye almak yeterli olabilir.

İslam, Kilise Babaları'nın Hıristiyanlığı gibi insanın ruhani yönelimi üzerinde durmaktadır: Allah'ın suretinde yaratılan insan sonsuz yaşamda Allah ile birleşmeye davet edilmiştir. Müslüman hukuku öncelikle Allah'ın haklarını, *Hukukullah*'ı belirler. Hukuk kitapları dünyevi işlemlere (*muamelat*) geçmeden önce dinsel görevlerin (*ibadet*) yerine getirilmesini ele almakla başlar. Böylece, muamele ve medeni akitlerde taraflara tanınan haklar Allah'ın haklarına bağlanır, kutsal ve ontolojik bir değer ve güvence elde eder.

İslam hukuku yöntembilimi (*Usul-i fıkıh*) hukukçular tarafından geliştirilen hukukun tümünü dinsel bir bakış açısıyla ele almayı zorunlu kılan entelektüel ve "bilimsel" yöntemleri belirlemektedir. Hukukun, kutsal metinlere, Kuran'a ve sünnete olan bağını (*ta'sîl*) "kanıtlayarak" onu kutsallaştırmayı sağlayan teorik bir yapı söz konusudur: *Usûl*. Şeriat bugün bile, müminler tarafından, vahyin içinde kökleşmiş ilahi bir kanun olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, şeriatı koruyan ve uygulayan bir siyasal rejim talep edilmektedir; bu ise, insani kaynaklı her tür yasamanın dışarıda bırakılması demektir.

Amerikan bildirgesinde insan haklarının dinsel kökenlerle bağını koruduğunu biliyoruz; İngiliz ve Fransız Devrimleri'nde ise akılcılaştırıcı bir ruhanilikten tümüyle kopmaksızın laik felsefi temellere doğru daha kararlı bir adım atılmıştır.

Batı'da bile kitlesel bir dine dönüş hareketinin gözlemlenmesi, teolojinin geleneksel açıklamalarından değil çağdaş yorumlamanın gerektirdiği verilerden ve zorunluluklardan hareketle üç tektanrılı dindeki Vahiy sorunu üzerinde yeniden durmayı zorunlu kılmaktadır. Vahiy olgusuna bağlı tüm eski ve yeni sorunlar entelektüel ve kültürel açıdan ele alınmaksızın, günümüzde insan hakları laik bir bağlamda düşünülemez. Bu iş, burada belirttiğimiz terimlerle ve bağlamlarla ele alınmamış, hatta tasarlanmamıştır bile. Üç cemaatin teoloji söylemi

de birer kendi temellerine sahip olma stratejisi olarak işlemekte, vahyin ve ondan kaynaklanan simgesel sermayenin denetim tekelini ele geçirip diğerlerini dışlamak istemektedir. Bu tutum, dinsel geleneklerin insan haklarının yahudi, hıristiyan, müslüman kökeni sorununa verdiği yanıtlarla en açık şekilde ortaya çıkıyor. Tarihsel eleştiri çoğunlukla yoktur; bugün insan hakları meselesiyle her zamankinden daha ilişkili olan etik-hukuksal ayrıcalıklar ilhak edilmeye çalışılmaktadır. Ben bu hataya düşmemeye çalıştım.

Günümüz müslüman toplumlarında insan haklarının uygulanmasını güvenceye alma sorunu değişik rejimlerce oluşturulan anayasalardan hareketle ele alınabilir. Birçok devlet, insan haklarına saygı ilkesini kabul ederek, insan haklarının ihlali durumunda yurttaşların itiraz etme yöntemlerine başvurma hakkının teorik olarak mümkün olduğu bir hukuksal alan yarattı. Burada da gerçeklik ilkelerden farklıdır, ancak işleme geçebilecek bir yasal teçhizat olduğu da reddedilemez. Müslüman ülkelerdeki ilk anayasacılar –radikal bir laik deneyim yaşayan Atatürk Türkiyesi hariç– İslam'la çağdaş hukuku birleştirmeye çalıştılar. Bu alandaki her örnek, farkları, aşırılıkları, başarıları, gecikmeleri, İslam'la olan kopuşları ve süreklilikleri değerlendirmek için incelenmelidir.

Evrim henüz tamamlanmış değil; İslami hareketlerin baskısı altında modernliği reddeden, tümüyle bağlam dışı olan ve Batı'dan alınan yasalara eklemlenen şeriat unsurlarını canlandıran ideolojik katılaşmalar görülmektedir. Kadının hukuksal statüsü, farklı hedefleri ve esin kaynakları olan hukuk sistemlerinin bu karışımından özellikle etkilenmektedir. İşte bu nedenle, günümüzde insan hakları sorunu, birçok ülkede hakları kişi statüsü (*ahval-i şahsiye*) adı verilen kurallara göre düzenlenmeye devam edilen kadınlar için aynı şekilde yaşanmamaktadır. Bu konuya değinmek, şimdiye kadar kötü bir şekilde tanımlanan ya da hiç tanımlanmayan teolojik zorluklara yol açmak demektir. Söz konusu olan şey, teolojik itirazların ötesinde kişinin felsefi statüsünün belirlenmesidir. Kuran kişi kavramı üzerine çok zengin bakış açıları getirmektedir; ama bu kavramı modernliğin kesin başarılarının ışığı altında yeniden oluşturmak gerekiyor (bkz. bu kitapta 21. Bölüm).

İnsan haklarının dünyanın her yerinde tüm insanların sıkıntısını çektiği özgürlük, adalet, güvenlik, eşitlik açlığını yatıştırmayı amaçlayan basit bir bildirge olmasını engellemek için yapılacak çok şey

var. Dinler yüzyıllar boyunca reddedemeyeceğimiz eğitici ve iyileştirici işlevler gördü ama etkinlikleri ya ruhbanların yanlış kullanımları ya da geleneksel kültürel sistemlerin özünden gelen yetersizlikler nedeniyle kısıtlandı. Sonuçta, dinsel öğretilerin insanın kurtuluşu üzerindeki etkisi bu öğretileri açıklamaya, yaymaya, uygulamaya hizmet eden kültürleri değerlendirmeksizin yargılanamaz.

Öyleyse, dinlerden verebileceklerinden fazlasını istemek yanıltıcı ve tehlikeli olacaktır. Sorunu çözecek olan, kendilerini sürekli yenileyen ve özgürleşme şanslarını gitgide artıran insanların yaratıcılıkları ve cesaretleridir.

MOHAMMED ARKOUN'UN KONUŞMASI SONRASINDA (23 OCAK 1989 PAZARTESİ GÜNÜ DÜZENLENEN OTURUM) YAPILAN GÖZLEMLER

Pierre Chaunu iki soru sordu:

1. Müslüman ülkelerin benzeşmeci bir tavır takınmalarını dilemekle hata etmiş olmuyor muyuz?

2. Geleneğe saygıyı sürdürmek kaydıyla Kuran yorumunu geliştirme olanakları nelerdir?

Roger Arnaldez, Kuran yorumunu yenileyecek yeni bir unsur bulmanın zor olduğunu düşünüyordu. Buna göre Eski Ahit'te Çıkış bölümünde şu kesin söz söylenmiştir: "Katletmeyeceksin." Oysa Kuran' da "bir mümin başka bir mümini öldürmeyecek" ifadesinin dışında buna karşılık olabilecek bir şey yoktur. Bu ifadeyi nasıl yorumlamalıdır? Kesin bir şekilde belirlenmiş az sayıda yorum ilkesiyle mümkün olan tüm yorumlar zaten yapılmıştır.

Roger Arnaldez üç soru sordu:

1. Vahyin birçok hukuksal yorumunu bulabiliyoruz ama bunlar vahyin İslami bağlamıyla sınırlı. Kuran Allah'ın ebedi sözü müdür, değil midir?

2. Müslüman "insan hakkı" kavramından insan hakları felsefesi için bir yarar sağlanabileceğini düşünüyor musunuz?

3. Kuran'da doğal hukukun temeli olabilecek bir kavram var mıdır?

Académie des Inscriptions et Belles-lettres mensubu Gilbert Lazard, insan haklarının genel anlamda insan hakları mı, yoksa Kuran'ın yasalarını kabul ettikten sonra insanın sahip olacağı –ki bu durumda aşılamayacak bir zıtlık söz konusudur– haklar mı olduğunu sordu.

MOHAMMED ARKOUN'UN YANITLARI

Pierre Chaunu'ye: Müslümanlar benzeşmeci olduklarını düşünmüyorlar, böyle bir niyetleri de yok; tam aksine İslami gelenekten yola çıkarak özgün bir düzenlemeye gitmek istiyorlar. Benzeşmecilikten söz edenler çözümlemecilerdir; ancak toplumsal aktörlerin yaptıkları ve oldukları şeyin hakikatinden haberdar olmadıkları doğrudur.

Roger Arnaldez ve Pierre Chaunu'ye: Müslüman Kuran yorumu konusunda, hıristiyan ve yahudi gelenekleri üzerinde çalışanların yaptıkları işlemleri uygulamak gerekiyor. Müslüman dininin ve bu dinin yorumunun kesintilere uğradığı ve tarihselciliğin boyunduruğunda olduğu kesin.

Teolojilerin, her üç tektanrılı cemaatte de, cemaatin kendi temellerine sahip olma iddiası, yani gerçek vahyin tekelini elde tutma amacıyla diğerlerini dışlama sistemi olarak işlev gördüğünü göstermek için insan bilimlerinin ve sosyal bilimlerin kazanımlarından yararlanma fırsatı mevcuttur bugün.

Gilbert Lazard'a: Müslüman hukuku denilen hukukta müminlerin diğer insanları kapsamayan haklara sahip olduğu doğrudur; Fransız Devrimi ve modernlik tam da bu noktada bir kopuş gerçekleştirmiştir. Kilise'nin her zaman Kilise dışında kurtuluş olmadığını beyan ettiğini anımsatırım. İslam da diğer kitabi dinlerle aynı zihniyet alanında işlev gördü; işte bu nedenle, söz konusu dinler, özellikle Fransa'da ve İngiltere'deki tarihsel çatışmalara borçlu olduğumuz insan haklarına sahip çıkmaya çalışıyorlar. İyi anlaşılmış bir laiklik uygulamasının izin verdiği yeni bir anlaşılırlık alanı söz konusu. Bütün sorun bu öğretilerin yayılması için yeni ortamlar yaratmak.

Günümüz İslamı'nda Ahlak ve Siyaset[1]

Anımsamalar

YİRMİ yıldan beri, Françoise Smith ile derin bir düşünce, umut ve hareket ortaklığıyla bağlıyız. 1970'te Kuran'ın çağdaş bir yeniden okunmasının koşullarını belirttiğim ilk metin programımı yayımlıyordum: Bu, Garnier Flammarion'un cep dizisinde yayımladığı Kasimirski'nin eski bir Kuran çevirisi için yazdığım kırk sayfalık bir önsözdü. Yeni bir yorum önermiyordum ama Kuran'ın tümünün okunmasının geçerliliğiyle ilgili teorik koşulları bildiriyordum; Kuran örneğinin dışında Eski Ahit'in ve İnciller'in de yansıttığı dinsel söyleme değiniyordum. Uzun süre Kilise-İslam Komitesi'ni yöneten Etienne Mathiot beni Françoise'ın daha sonra birçok kez ağırlamak zorunda kaldığı Paris Protestan İlahiyat Fakültesi'ne Kuran'ın yeniden okunmasına dair bir örnek vermem için davet etti. Başlangıç olarak, Fâtiha'nın okunmasını önerdim. Bu başlangıç, Kuran söyleminin Eski Ahit ve İnciller'le aynı sorunları yaşadığı, dilbilimsel ve göstergebilimsel açıdan aynı yöntemlere sahip olduğu keşfinden son derece etkilenen Françoise'ın, öğrencilerin ve dinleyicilerin dikkatini fazlasıyla çekti. 2. Vatikan Konsili'nden sonra giderek artan müslüman-hıristiyan karşılaşmalarının canlı ancak sonuçsuz teoloji tartışmaları terk ediliyor, dinsel söylem bütün söylemsel oluşumlarda ortak olan sorunsallar ve yöntemlerle ele alınıyordu.

Françoise tabii ki bu türden bir araştırmaya; Kutsal Kitaplar üzerine yapılacak çalışmalarda yalnızca tarihsel-eleştirel yaklaşımın değil dilbilimin, –Greimas'ın çalışmalarının hakim olduğu– göstergebilimin ve Cl. Lévi-Strauss'un zengin çalışmalarıyla yenilenen antropolojinin önerdiği analiz araçlarının da kullanılması gerektiği düşüncesine hazırdı. Françoise'ın İslam üzerindeki ilgisi kendisini Arapça öğren-

1. *Lectio difficilior probabilior?* içinde, Heidelberg, 1991.

meye ve müslüman ülkelerle ilişki kurmaya götürecek kadar güçlüydü. Entelektüel cömertlikten, Kitap/kitap toplumları olarak adlandırdığımız toplumların dinsel mirasının yeni bir anlayışla kavranması üzerine temellenmiş bilimsel katılımını hıristiyanlarla paylaşmaya yönelik bitmez tükenmez özverisinden oluşan bu yaşam çizgisini yakından izledim.

Françoise, Claude Geffré, Jean Lambert ve ben, yine "İslam-Hıristiyanlık diyaloğunun" son derece özverili bir canlandırıcısı olan Peder Robert Caspar'ın oluşturduğu İslam-Hıristiyan Araştırma Topluluğu'na (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien – GRIC) katılmak için Paris Grubu adıyla bir topluluk oluşturduk. Paris Grubu giderek sıklaşan aralıklarla toplanmayı sürdürüyor. Grup GRIC'nin yıllık toplantılarına katıldı; entelektüel bir cesaretle, yeni bir teolojik açılımla, özellikle sınırsız bir pedagojik sabırla yeni yöntemler, sorgulama biçimleri, kavramsal bir aygıt, teorik açılımlar sundu. Bu önerilerin Paris "modası", Paris "ağzı" diye adlandırıldığı bile oldu. Gerçekte ise, bir araya gelerek *düşünülebilir olan* ile *düşünülemez olan* arasındaki sınırları keşfettik; bilişsel amaçlar gütmek yerine cemaatlerini kollayarak yüzyıllardan bu yana Kutsal Yazılar hakkında alımlama ve uygulama biçimleri dayatan teolojilerde düşünülmemiş olanın kapladığı alanı gördük. Bu yavaş, çalışma gerektiren, sıkıntı verici yolda Françoise ve ben eşzamanlı olarak, hazırlanmaksızın, önceden bir düşünce değiş-tokuşu yapmaksızın hep aynı tarafta yer alıyorduk. Ben bunu, birbirinden ayrılamaz olan düşüncenin ve umudun derin bir inanç birliği olarak adlandırıyorum. Hiçbir zaman tereddüt ve ritm bozukluğu görmeyen bu inanç birliğinin kültürel ve varoluşsal temellerini ve kökenlerini araştırmak ilginç olacaktır. Yine bir Protestan ile, Paul Ricœur'le 1956-58 yıllarında Strasbourg'da karşılaşmamızdan beri inanç birliğini sürdürüyoruz. Buna karşın Protestanlık ve Protestanlar'la tanışıklığım Katoliklik ve Katolikler'le tanışıklığımdan fazla değil; her iki cemaatten de değerli arkadaşlarım var ve kötü bir şekilde "inançsızlar" ya da "ateler" olarak adlandırılanlara kulak verdiğim kadar, "vahye dayalı" üç dinin tüm ifadelerine de eşit bir ilgi besliyorum. Aynı duyarlılığı, aynı kavrama arayışını Françoise'da da görüyorum.

Yukarıda yaptığım değinme, Françoise'ın parlak kişiliğine olan bağlılığımı ve onun son derece şiddetli, son derece trajik tarihimizin meydan okumalarına yanıt verecek yeni bir düşünce uğruna Fransa'da ve yurtdışında olduğu kadar Paris Protestan İlahiyat Fakültesi'nde de

gösterdiği içten çabaları hakkında bildiklerimi anlatmaya yetmez. Günümüz İslamı'nda ahlakın ve siyasetin geleceği üzerine yazdığım bu makaleyi ona adamakla yetiniyorum; kendisi bu yazıda, ortak kaygılarımızı ve her gelenek için aynı oranda geçerli olan kalıtsal inançlara ayrıcalık tanımaksızın bilinçli bir eleştiriyle yeni anlaşılırlık alanları açma niyetimizi bir kez daha görecektir.

*

Günümüz İslamı siyasal ifadesinin şiddetiyle tüm gözlemcileri sarsmaktadır: İlk paradoks, Allah'ın aşkınlığı ve tekliği üzerinde bu derece ısrarla duran, böylece insanın Mutlak ile ilişkisini ayrıcalıklı kılan bir dinin 1970'li yıllardan beri militan bir siyasal söylem tarafından bunca sürüklenmesidir. Bu süreci Müslüman Kardeşler hareketinin yükselişe geçmesiyle başlatırsak 1930'lara kadar gidebiliriz. Ama, Müslüman Kardeşler iktidarı ele geçiremedikleri içindir ki, söylemlerinde dinsel bir havayı koruyabildiler. Bu, yirmi yıldan beri karşı karşıya kaldığımız farklı radikal hareketlerde hiç görmediğimiz bir durumdur.

İslamcı toplulukların militan siyasal söylemine etik temeller, bu söylemin değerlerini ifade eden ve sağlamlaştırmayı amaçlayan bir siyaset felsefesi atfedilebilir mi? Diğer bir deyişle, bu söylemde militan hareketleri ve devrimci hareketlerin büyük bildirilerini yönlendirmeye, beslemeye, meşrulaştırmaya çalışacak bir etik ve siyasal düşünceye yer var mıdır? Günümüzün müslüman toplumlarında iktidar ve meşruiyet, insan hakları ve kadınların koşullarının iyileşmesi, şeriatın ortaçağdan miras kalmış haliyle uygulanışı, iktisadi ve finansal yaşamın etiği, sosyal adalet ve ulusal kaynakların dağıtımı, çocuk hakları ve özellikle evlilik dışı doğmuş çocukların hakları (klasik müslüman hukukunda mevcut değildir), müslüman ülkesinde müslüman olmayanların statüsü, kişinin statüsü, uluslararası ilişkilerde etik, vs. gibi temel konularda yapılan tartışmalara eleştirel ve yapıcı bir düşünsel çabayla katılmaya çalışan –yalıtılmış ya da bir araya gelmiş– entelektüellerden söz edilebilir mi?

Günümüzde İslam'ın etik ve siyasal gelişimi ne düzeyde olursa olsun, gündelik davranışlardaki fiili ahlak ile bağımsızlıklardan sonra ortaya çıkan, her yerde hâzır ve nâzır olan otoriter Ulus-Parti-Devlet'in katı denetimi arasındaki ilişkileri aydınlatma gereği vardır. Burada,

ahlak sosyolojisine özgü yaklaşımla iktidarı tekeline alan devlet aygıtının siyasal-hukuksal analizini bir araya getirmek gerekiyor.

Hepsi bu değil. Bu karmaşık ve iddialı yolu tamamlamak için, daha başından modern aklın içinde hareket ettiği teorik bilginin eleştirel bakış açısıyla değerlendirilmesinin koşullarını ortaya koymak gerekmektedir. Burada ortaya koyduğum görevin genişliğini ölçmek için Jürgen Habermas'ın " modernliğin felsefi söylemi"[2] hakkındaki eleştirel incelemelerine atıfta bulunmak yeterli olacaktır.

Günümüzde İslam'daki siyasal ve ahlaksal düşünceyi incelemeden önce modernliğin söylemine dönüş yapmam şaşırtıcı gelebilir. Batılı İslam uzmanları İslam'a özgü düşünceleri ve öğretileri aktarmada yararsız buldukları bu tür girişler yapmazlar; ilgilendikleri tek şey "somut" dışavurumlar, Batılı olmayan toplumlara uygulanan sosyal bilimlerden alınan anlatısal bir aktarma modelinin nesnesi olan açık önermelerdir. Müslüman İslambilimciler[3] –birkaç istisna dışında– günümüzde aklın kullanımının *geçerlilik* koşullarıyla fazla ilgilenmemektedirler, çünkü bu ilgi onları Batılı diye adlandırdıkları sorunsallara yöneltecektir. Başka bir deyişle, Batılı sorunsalların İslam örneğine uygulanması kabul edilemez sonuçlara yol açacaktır, çünkü İslami düşünceye özgü kavramsal aygıt ve teorik akıl doğasından uzaklaşacak, yadsınacaktır.

Burada bu iki konumu çürütmekle vakit kaybetmeyeceğim; ahlak ve siyaset üzerine söyleceklerim, tüm incelemeleri kendi önermelerini doğrulayan bir akıl yardımıyla yürütmek gerekliliğini ortaya koymaya yetecektir.

SİYASET VE SİYASETLER

İşe devletler tarafından tanımlanan ve izlenen siyasetleri hesaba katarak, siyasetin statüsünün incelenmesiyle başlamalı. Böylece, ahlakın –toplumu ilgilendiren her şey gibi– nasıl devletin kesin egemenliği altında olduğu anlaşılacaktır.

İslam'da siyasetin dinden ayrılamayacağını belirtmek âdettir; Pey-

2. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988.

3. Burada hem ulemayı, hem de "Batı bilimine" mesafe koymayı olumlu gören çok sayıda araştırmacı ve denemeciyi kastediyorum.

gamber, Medine'de, insanların davranışlarında ve Allah'ın Mutlaklığı'nda gerçekleşen bir siyaset yaratan dinsel öğretileri yayarak, merkezi ve kabile-ötesi bir devlet aygıtının ilkelerini ve araçlarını daha o zamandan oluşturmuştu.

Tarihsel olarak, bu olguların ilişkisi kesin bir gerçektir. Muhammed 622-632 arasında Medine'de bir "müslüman devlet" kurdu ve harekete geçirdi. Bu arada, Mekke'de 610-12'de başlayan Vahiy faaliyetini sürdürdü. 632'de Peygamber'in ölümünden sonra, hilafet kurumunun Medine'de (632-661), sonra Şam'da (661-750), daha sonra da Bağdat'ta (750-1258) yerleşmesinin yanı sıra devlet reisi ve Medine modelinin oluşum koşulları üzerine zengin bir tartışma yapılıyordu. Bu, adil, kutsal, meşru iktidarın idealleştirilmiş özelliklerini, "Müslüman Devleti"ni (622-632) başlatan zaman-mekân üzerine yansıtan mümin kuşaklarının kolektif tahayyülünün bir ürünüdür.

Sünni, Şii, Harici akımları arasında Hicret'ten sonraki iki yüzyıl boyunca süren (7.-8. yüzyıllar) Halife-İmam'ın kişiliği üzerindeki teorik ayrılıklar birçok kez anlatıldı. Ancak daha önce açıkladığım ve burada yinelemeyeceğim ayrılıkların dışında İslami bir *siyasal tahayyül* oluşumunun ortak psiko-kültürel evriminin varlığının altını çizmek gerekiyor. Araplar'ın geleneksel şef-hakem (*seyyid*) görüşü İranlılar'ın Sasani kralı hakkındaki literatürüyle, Eski Yunan'ın filozof-kral hakkındaki literatürüyle, hıristiyan Bizans'ın kutsal varlık olarak İmparator görüşüyle zenginleşti; bütün bu görüşler, İslam'ın peygamber karizması anlayışına aktarıldı.

Bu şekilde geliştirilen ve yayılan ideal sembolik imge çeşitli eğilimlerden teorisyenlerin kafasını kurcaladı; Maverdi ve Gazali gibi kelamcı-fıkıhçıların, Farabi'nin, İhvânu's-Safâcılar'ın, İbn Miskeveyh gibi felsefecilerin, İbn Haldun gibi "sosyolog" tarihçilerin eserlerinde çeşitli biçimlerde vurgulandı. Söz konusu çeşitlilik her ne olursa olsun, günümüzde İslami gelenekte siyaset üzerine düşünüş, yalnızca dağınık, mitleştirilmiş ve ideolojikleştirilmiş unsurlarının ayakta kaldığı bir ortaçağ zihinsel alanına sıkıca bağlıdır.

Bu psiko-sosyo-kültürel veri siyasetin günümüzdeki görünümünü ve müslüman ülkelerdeki devlet kurumunun işleyişini anlamak açısından son derece önemlidir.

Fundamentalist, entegrist ya da İslamcı olarak nitelenen hareketlerin militan söylemi, Batılı düşüncelere ve uygulamalara fazlasıyla bağımlı olmakla suçladıkları iktidarların meşruiyetine karşı çıkmak

için, Medine Modeli'ni ebedi ve evrensel bir referans olarak ele almaktadır. Kuran'da geliştirilen fazlasıyla güçlü simgeselliğe göre (Şiiler'in kullandığı anlamla) İmam'da vücut bulan peygamberlik düzeni ve kişiliği, efsanevi zorba kişiliği olan Firavun'un büyük adaletsizliğine karşı çıkmaktadır. Bu mitolojinin somut bir şekilde göründüğü en yakın örnek Humeyni'nin İran Şahı'yla mücadelesidir. Bu karşıtlığın kolektif bilinçteki yoğunluğu –ya da 1950'lerde başlayan bağımsızlık savaşları sırasında oluşturulan müslüman tahayyülü– Fransız devrimcilerini dinsel hukukun krallık iktidarını meşrulaştırmaya yarayan tüm dinsel simgeselliğine son noktayı koymak için 16. Louis'yi yargılamaya ve idam etmeye götüren toplumsal bilinçle karşılaştırılabilir.

Halifeliğin Atatürk tarafından 1924'te kesin bir şekilde ortadan kaldırılmasına kadar, Halifelik, İmamlık ya da Sultanlık adıyla sürüp giden İslami bir iktidar mercii kurgusu vardı. Atatürk'ün eylemi Fransız devrimcilerinkine benzer laikçi bir radikalliği ifade ediyordu. Bu eylem gelenekçi ulemanın kızgın protestolarına neden olduysa da kolektif bilinçte iz bırakacak toplumsal hareketlere yol açmadı. İslam'da Sünnilik ve Şiilik'in jeopolitik alanlarının ayrılmasından beri süregelen, hem iktidarı hem de iktidarı meşrulaştıran simgesel değerleri ele geçirmek için verilen büyük toplumsal mücadelelerin tarihsel boyutu göz ardı edildi. 1979'dan bu yana süregelen İran devrimi süreci bu boyutu yeniden canlandırdı ama siyasete dair saf entelektüel tartışmayı hazırlayacak, 18. yüzyıl Avrupası'ndaki Aydınlanma'ya benzer bir düşünce akımı yoktu. Başka bir deyişle, hızla artan nüfus ile asalak bir burjuvazi arasına sıkışan, parçalı ve soyut bir Batıcılık karşısında yabancılaşan halk güçlerinin müdahalesi, ortaçağdan miras kalan modelleri ve Batı'dan sosyokültürel temelleri olmaksızın alınan militan laikçiliği radikal bir biçimde eleştiremiyordu.

Müslüman toplumlarda 1950'li yıllardan beri yaşanan devlet deneyimleri müslüman geçmişten kültürel ve kurumsal olarak kopuşla, Batı'ya özgü pratiklerin ve ideolojilerin liberal ya da sosyalist versiyonlarının taklidiyle belirlenmiştir. Batı'da önce ticaret sonra sermaye burjuvazisini Kilise'yle, daha sonra proletaryayı burjuvaziyle karşı karşıya getiren gerilimler gibi eğitsel ideolojik gerilimler sayesinde kişi kendi kendisi üzerinde çalışabiliyordu; ancak müslüman ülkeler denilen ülkelerin çoğunda militarist eğilimli polis devletleri kurulalı beri böyle bir çalışma sınırlı, kesintili, gizli bir biçimde yapıldı. Serbest eleştiri, serbest ifade, düşünceyi ve bilgiyi serbestçe yayma hakkı

ya son kertede sınırlandı ya da tümüyle reddedildi! Entelektüellerin ortada görünmemesinin, bilimsel araştırmaların zayıflığının, kültürel yaratı ve hareketlilik alanlarıyla araçlarının zavallılığının, sivil toplumun devletle verimli bir diyaloğa girmesini sağlayacak tüm temel koşulların zavallılığının nedeni budur.

Radyo ve televizyondaki günlük haber bültenleri, tek parti tarafından denetlenen resmi basın, devleti sivil toplumdan ayıran bu uçurumu ölçmemize olanak sağlamaktadır.

Merkez komite, siyasal büro ya da kral ve en yakın danışmanları nezdinde kararlaştırılan siyasetler inisiyatiften, dolayısıyla ekonomik, kültürel ya da toplumsal bir politikayı yurttaşların katılımını sağlayacak bir siyaset felsefesiyle eklemleme gücünden yoksun bir yürütme görevine indirgenmiş bakanlar ve yönetsel teknik yapılanmalar tarafından yürürlüğe konulmaktadır. Felsefenin yerine evrensel ve dokunulmaz olan İslami modelin romantik, nostaljik ve her zaman ateşli olan istekleri geçmiştir.

Böylece, toplumsal, kültürel, entelektüel modernliğin devasa sorunu beliriyor: 16. yüzyıldan bu yana Batı'nın tarihsel yörüngesinin getirdiği şeyler günümüz İslami düşüncesindeki *düşünülmemişi,* birçok durumda ise *düşünülemezi* oluşturmaktadır. İslami düşünce modernliğin tümüyle Batı'ya özgü bir ürün olduğunu ve İslami geleneğe özgü düşünceyle ya da etkinlikle hiçbir ilgisi olmadığını ilan ederken kendini bu sorundan kolayca sıyırmaktadır.

Modernliğin Batı'ya bağlı bir tarihsel deneyim olduğunu, ama modernliğin felsefi getirilerini reddeden herhangi bir yerel düşüncenin evrensellikten olmasa bile, evrenselleşebilme fırsatından yararlanamayacağını kanıtlamak için uzun bir çaba gerek. Çağdaş düşüncenin büyük akımlarını çözümleyen Jürgen Habermas, modernlik bağlamında, olumsal, yerel, ideolojik ve mitolojik olan ile; aklın her zaman kendi kendine yönelttiği ve yaşayan her düşünme biçimi üzerinde ağırlığını hissettiren meydan okumayı birbirinden ayırmıştır. Yukarıda dile getirdiklerime örnek olarak, hem Batı'nın pozitivist ve laikçi rasyonalizminin sahte evrenselliğini hem de günümüz İslamı'nın aldatmacı aşkınlaştırma, ve kutsallaştırmasını aşmamızı sağlayacak şu bölümü gösterebiliriz:

Yehova ve İsrail halkı arasında bir sözleşme olduğu düşüncesi, ihanetin ve intikam alıcı bir gücün diyalektiğinin tohumunu taşır: "Tanrı'yla yapılan sözleşmeye uymak bağlılığın, bu sözleşmeyi bozmak ise ihanetin simgesidir. Tanrı'ya

sadık kalmak kişinin kendisi ve başkaları üzerinden –ve Varlık'ın tüm alanlarında– kendi kendisine can veren bir varlığa sadık kalmayı simgeler. Varlık'ın herhangi bir alanında Tanrı'yı yadsımak, Tanrı'yla yapılan Sözleşme'nin bozulduğunu ve kendi temeline ihanet ettiğini gösterir ... Bu nedenle başkalarının ihaneti kişinin kendi ihanetidir aynı zamanda; bu yüzden ihanete karşı çıkmak yalnızca kendi adına değil, başkaları adına da yapılan bir karşı çıkıştır ... Bana ve kendisine karşı ihanet de dahil olmak üzere, ihanete karşı savaşta herkesin potansiyel bir müttefik olduğu düşüncesi, Parmenides'in bilenlerle cahiller kalabalığı arasında bir ayrım yaparken formüle ettiği Stoacı tevekküle kapılmayı engelleyecek tek karşı güçtür. Bize çok tanıdık gelen "aydınlanma" kavramı ihanete karşı evrensel bir sözleşme olmaksızın düşünülemez.[4]

Bu bölümün bizi ilgilendirmesinin nedeni Kuran'ın *Ehl-i Kitab* dediği toplumların öğretisel tarihinde anlaşıldığı biçimiyle Vahiy'deki ortak merkezi temaya çağdaş bir felsefi statü kazandırmasıdır. Allah ile, insanların tarihine müdahale eden ve o tarih içinde ortaya çıkan Allah ile kurulan Sözleşme'ye dayalı Cemaat teması, Kuran'da *Misak* adıyla anılmaktadır. Dinsel bilincin örgütleyici temalarını felsefi alana atfetmek bizim modernliğimize özgü bir girişim değildir: İbn Rüşd İslam için, İbn Meymun Yahudilik için, Aquinolu Tommaso Katoliklik için bu büyük ölçekli işlemi gerçekleştirmişlerdir. Yeni olan olgu bu işe adanan aklın statüsüdür: Ortaçağda etken olan Anlığın aydınlattığı akıl, yargılarının, yapıntılarının geçerliliğini güvenceye alırken kendi kaynaklarından ve ontolojik kökenlerinden kuşku duymuyordu. Modern akıl ise yöntemlerinin ve ilkelerinin geçiciliğini ortaya koyarak bu geçerliliğin güvencelerini kendinden çıkarma savındadır. İşte bu nedenle modern akıl teolojik aklı ve bilimsel aklı durmaksızın yenilenen geçerlilik koşullarına uymaya zorlamaktadır.

Yukarıda andığımız bölüm etiğin, siyasetin nasıl birbirinden ayrılamayacağını ve aynı zamanda aklın eleştirel incelemesine tabi olduğunu göstermektedir. Bu açıdan, ruhani ile dünyevinin, dinsel ile siyasalın birbirine karıştırılması (ki bu olgu inatla yalnızca İslam'a özgüymüş gibi gösterilmektedir), hakiki felsefi ve antropolojik boyutuna kavuşmaktadır: Bu olgu, entelektüel ve kültürel modernliğimizin kurucusu olan merkezi bir temaya dönüşmektedir. Akılcılığın entelektüel alanda, sanatsal ve kültürel etkinliklerde eleştirilip gözden ge-

4. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, s. 384. Habermas dinsel Sözleşme temasının modernlik bağlamında nasıl felsefi bir konum kazandığını göstermek için K. Heinrich'den bir bölüm aktarır.

çirilmesi olgusunu, Batı ne yazık ki kendi siyasal pratiğine aktaramamıştır. Batılı modelin uydulaştırdığı devletler –kabaca Üçüncü Dünya'nın tümü– ise Batı'daki türdeşlerinin özellikle yasama ve yargı erklerini destekleyen felsefi temellerinden (örneğin hukuk devletindeki kişi statüsü) ziyade düzenlerini, stratejileri, reçetelerini algılamakta ve yeniden üretmektedirler. 163

Bu bölüm üzerine son bir saptama gerekiyor. Modernlik varlığın, bilmenin ve eylemenin bütün alanlarına hakim olmak isteyen, bu nedenle bu alanlara hep daha kesinlikli, daha açık seçik, gerçeği yakalamaya daha uygun geçerlilik ölçütleri dayatan aklın küresel bir stratejisidir. Modernliğin bir bölümünden, bir tavrından vazgeçip herhangi bir temayı öne çıkarmak, kalanları reddetmek mümkün değildir. Böylece Kuran'ın güçlendirdiği İslami düşünce yukarıda önerilen Misak'ı bir etik ve siyasetin temeli olacak olan felsefi perspektif içinde yorumlamakta bir sıkıntı çekmeyecektir. Ancak, bu yorumu savunan felsefi akıl kendi epistemolojik eleştiri ilkelerini Kuran tefsirine, şeriatın ortaya çıkışına ve gelişimine, dinsel "değerlerin" mitolojileştirilmesine ve ideolojikleştirilmesine uygulamak istediğinde, dogmatizm hemen reddetme stratejisini işin içine sokmakta ve modernliğin getirdiği düşünülebilirliğe sırt çevirmektedir. Modernizmin Batı dünyasında 19. ve 20. yüzyılda yaşadığı kriz sırasında aynı silahlar Hıristiyanlık tarafından da kullanılmıştı. Yine de, felsefi düşüncenin hıristiyan düşüncesini modernlik yoluna sokmada nasıl yardıma koştuğu bilinmektedir. İslam dünyasında dinin felsefi ve bilimsel aklın süzgecinden geçirilmesi, İbn Rüşd, İbn Haldun ve Şâtibi'den (12.-13. yüzyıl) sonra terk edildi.

Eğer siyasal düşüncenin ve baskıcı devlet politikalarının sınırları bunlar ise, günümüz İslamı'nda davranışları yönlendiren etik düşünce ve somut ahlaklara hangi alan ve işlevler atfedilmiştir?

ETİK VE AHLAK

Öncelikle ahlaksal eylemin temelleri üzerinde düşünce üreten Etik'in teorik bakış açısıyla, bireysel ve kolektif davranışları esinleyen somut ahlakları açık bir şekilde birbirinden ayırmak gerekir.

Siyaset konusunda işaret edilen aykırılık, Etik konusunda da görülmektedir: Günümüzün özelliklerinden birisinin etik uğraşıların

terk edilmesi olması gibi, geç ortaçağa denk düşen klasik dönem Batı dünyası da etik hakkındaki temel eserler, sorgulamalar ve incelemeler açısından zengindi. Bu olgu, yanlış bir şekilde "dinselin dönüşü", "İslam'ın dirilişi" ya da "İslam'ın uyanışı" diye adlandırılan dalgadan etkilenen kişilere paradoksal gelebilir. Yine de bu gerçekliğin altını çizerek açıklamalıyız: Skolastik öğreti ve ortodoks düşünce, klasik dönemin (Hicri 1.-5. yüzyıl / Miladi 7.-11. yüzyıl) verimli tartışmalarının (*münazarat*) yerini aldıktan sonra ilahiyat araştırmaları ve etik düşünce İslami düşünce alanını terk etti. Etik üzerine kesin bir kerteriz noktasına sahibiz: "Ahlak İncelemesi" (*Tehzibü'l-Ahlâk*) adlı bir eser yazan, 5.-10. yüzyılda yaşayan filozof-tarihçi İbn Miskeveyh, Etik'i felsefenin dışında ayrı bir disiplin haline getirdi ve klasik Yunan'daki *Nikomakhos'a Etik* ayarında bir düşünceyi İslam dünyasına soktu. *Tehzib*, daha önce gösterdiğim gibi,[5] Aristo'nun teorisinin özünü yeniden ele alan bir eserdir.

Bu incelemenin ana konuları Gazali'nin *Mizânü'l-Amel* adlı eserinde yeniden ele alındı ve "İslamileştirildi". Nasıreddin Tûsi de (ölm. 672/1273) aynı eserin Farsça bir versiyonunu hazırlamıştı. Günümüzde Arapça'da buna denk bir deneme görülmemesi bir yana, Muhammed Abduh'un yüzyıl başında El-Ezher'de kitabı yorumladığı derslerinden sonra söz konusu inceleme üzerindeki çalışmalar ders programlarından bile çıkarıldı. Ahlak bir erdemler ve günahlar dizisi, "dini" bakış açısına göre bölünmüş geleneksel iyi/kötü ikiliği olarak öğretiliyor. Ancak, deneysel olarak üretilen kuralların teorik temelleri üzerine herhangi bir felsefi ve teolojik sorgulamaya gidilmiyor.

Klasik dönemde, dinsel ya da felsefi aklın öğrettiği ahlaksal ve siyasal davranışlara ters düşen tutumlar *risale,* şiir, tarihyazımı, coğrafya canlı edebi türlerde teşhir ediliyor, böylece eleştirel düşünce güç kazanıyordu. Yine İbn Miskeveyh anlamlı bir şekilde "Milletlerin Deneyimleri" (*Tecaribü'l-Ümem*) adını taşıyan ünlü bir tarih eseri yazmıştı. İbn Miskeveyh, kendini ahlaksal ve siyasal eylemin teorisine adamış bir filozofun bakışıyla, yaşadığı zamanın toplumunu değerlendiriyordu.

Coğrafyacı İbn Havkal (10. yüzyıl) döneminin hükümdarlarını şöyle anlatıyordu: "Hükümdarlar yaşadıkları günün tasasındalar; yasak zevkler ve dünya nimetleri onları Yüce Allah'ın emirlerinden, hü-

5. Bkz. M. Arkoun, *Traité d'Ethique*, 2. basım, Şam, 1988.

kümet işlerinden ve liderlik görevlerinden alıkoymakta. Onlar, tüccarların mallarını ve uyruklarının mülklerini ele geçirmek için çeşitli tuzaklar kurma peşindeler ... Tek dertleri kendileri için yakarıldığını ve adlarının haykırıldığını duymak. Sınır kentlerinin canlı hayvan, su kaynağı, asker, araç gereç talebi onlar için önemli değildir ... Mal mülk toplamak ve kendilerini korumakla meşgul olduklarından halk için iyi şeyler yapmayı ve onların başına gelen musibetler üzerinde düşünmeyi unutmuşlar."[6]

Bu temaların günümüz müslümanları arasındaki konuşmalarda, özellikle Mısır ve Cezayir'de gelişen "popüler" tarihin ve öykülerin içinde de var olması şaşırtıcıdır. Yine de bir ayrım var: Kültürlü bir coğrafyacı olan İbn Havkal bu toplumsal ve siyasal eleştiriyi tanınmış bir aydın olarak yapıyordu. Günümüz aydınları ise ya susmakta ya da iktidara hükmeden "hükümdarlara" destek vermekteler.

Yine İbn Havkal'ın eserinden aldığımız, Bizanslılar üzerine yazılmış bir başka bölüm günümüz müslümanlarının İsrail ve Batı emperyalizmi hakkındaki düşüncelerini anımsatıyor. İslam'daki ahlaksal ve entelektüel güçsüzlüğün sürekliliğini ve derinliğini anlayabilmek için bu bilinçli aydına kulak verelim:

> İslam ülkesinde kazandıkları alışkanlıklar, yani cesaretsizlik, iktidarın ortadan kalkması ve inanç eksikliği nedeniyle, Bizanslılar korku içindeki insanlara bir ateşkes dayatabildiler. ... Günümüz insanları otorite ve inançlarının yok oluşu üzerinde düşünmek için fazlasıyla bezmiş görünüyorlar ... İslam [dünyası], insanların ruhlarını ve kalplerini boş sözlere ve kargaşaya, isyana, tartışmaya, bitmek bilmez çıkar çatışmalarına kaptırdıkları bir yer haline gelmiş. Bizanslılar, şimdiye dek kendilerine kapalı olana el uzatabilecek ve kendilerine yasak olanı ele geçirebilecek durumdalar.[7]

İslam sözcüğünün toplumsal ve tarihsel bir cemaati tanımlamak amacıyla, yani günümüzdeki Suriye, Fas, Türk, vs. toplumlarının yerine kullanılması ilginçtir. Bununla birlikte Cemaat ilahi bir mesajın, aydının sahip olduğu siyasal ve ahlaksal idealden hareketle kınadığı zayıflıklar ve gerilemelerden kendisini kurtaracak olan ahlaksal değerlerin taşıyıcısı olarak tanımlanmıştır; çünkü Cemaat, *Adab* denilen kül-

6. Aktaran A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, c. 4, Paris, s. 32-33.

7. *A.g.e.*, s. 33.

türel sistem tarafından oluşturulmuştur (*Adab* derken, *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle* [Paris, 2. basım, 1982] adlı yapıtımda kullanıldığı biçimiyle *hümanizmi* kastediyorum).

Entelektüelin toplumda kritik bir rol oynamasını sağlayan hümanist gelenekten *kopuşu* ve yapısal temelleri olan zayıflıkların, gerilemelerin, sosyokültürel kargaşanın, siyasal mutlakiyetin sürekliliğini bugün nasıl yorumlamalıyız?

Bu devasa bir sorun; bilimsel ve entelektüel açıdan ciddiye alındığında müslümanların geçmişleri ve (günümüzde kibirle *Türâs* denilen) kültürel mirasları hakkındaki görüşlerini, 1950'lerde bağımsızlık mücadelelerinin başlamasından beri süregelen ahlaksal ve siyasal tutumlarını kökten değiştirebilecek kadar önemli bir konu.

Müslümanları tarihleri üzerine çökecek bir lanete mahkûm etmemek için karşılaştırmacı yaklaşımımızı koruyalım.

Eski Yunan *polis*'ine ve ilk hıristiyan cemaatlerine nostaljik bir çağrışım yapan Hegelci ahlaksal bütünlük düşüncesi, peygamberin ve *ashabının* kişiliğinde vücut bulan, aşılmaz bir İslami etik davranış idealinin eşdeğeridir. Hicret'ten sonraki üç yüzyıl içinde sayıları giderek artan hadisler, geçmişteki din büyüklerinin (*Es-selefu's-Sâlihin*) ideal ve kutsal kişiliklerinde ifadesini bulan, toplumsal grupların farklı durumlarda uyguladıkları etik-dinsel değerlerin toplamından ibarettir. Bu ahlakın ampirik niteliği her türlü teorik meşrulaştırmadan bağışıktır; kurallar Peygamber otoritesince kutsallaştırıldığı ölçüde kendini kabul ettirebilmektedir.

Dinsel bir öğretiyle (Kuran ve Hadis) tam anlamıyla geçerli kılınan ahlaksal bütünlük kavramı günümüz İslami söylemine hakim olmayı sürdürüyor. Medyanın olayları büyüten gücünün etkisiyle bu kavram eskisinden daha da popüler durumda. Ancak sosyal psikoloji terimleriyle, bu bakışın toplumsal tahayyülü, ayırdetme ve değer eleştirisi konusunu önemseyen bir etik düşünceden daha fazla beslediği teslim edilecektir. Böylece siyaset konusunda daha önce söylenenlere geliyoruz: Peygamberin kurduğu ideal modele dair *muhayyel* tasarım ile giderek daha katı ekonomik, toplumsal, siyasal zorluklara maruz kalan bireylerin somut davranışları arasındaki mesafe sürekli artmaktadır. Maddi modernlik burada yıkıcı bir rol oynamaktadır: En mütevazı gelir sahiplerine bile kendi tüketim normlarını, masraflı ihtiyaç-

larını, herkesin arzuladığı bir varoluş biçimine dahil olma ölçütlerini dayatarak, kişilerin bütün enerjilerini ve davranış stratejilerini geçim ekonomisine bağlı olan geleneksel ahlakın çizdiği doğrultunun aksine sevketmektedir. Böylece, yapısal değişimler toplumsal ilişkileri, değer hiyerarşilerini ve "ahlaksal" tanımları toplumdaki faillerin haberi olmadan etkilemektedir; çünkü bu genel süreçleri tanımlayan hiçbir sosyolojik, psikolojik, felsefi çözümleme yoktur.

Günümüz müslüman toplumlarını paranın neden olduğu yozlaşma merceğinde inceleyecek olan bir araştırma, İslami modele dair idealist ve nostaljik söylemin tasarımını yıkacaktır. Bazı ülkelerde, Hac için kullanılan pasaportlar bile bir gayri meşru kazanç vesilesi olabilmektedir. İdarenin yavaşlığı ve kusurları, devletin mesafeliliği nedeniyle yurttaşlar paralel bir hizmet mübadelesi sistemine katılmakta, para işlemlerine ve faaliyetlere girişmektedirler. Söz konusu ülkelerde vize alma, konut, uçak bileti, ticaret belgesi, bir eğitim kurumuna kaydolma, yapı malzemesi, bir taşıt ya da az bulunan bir alete sahip olmak için öncelikli bir sıra edinme gibi mesleki ya da gündelik yaşamla ilgili tüm ihtiyaçlar, sıkı ve paraya dayalı bir pazarlığa tabidir.

Toplumsal ve ekonomik hayatın her düzeyinde gerçekleşen mübadelelere kutsal, dini, çıkar gözetmeyen bir anlam veren şeref yasasından, simgesel sermayeden uzağız. Bu nedenle, maddi modernliğin (sanayileşme, tarımsal reformlar, kentleşme, kırsal kökenlerden kopuş, yeni tüketim, yolculuk, iletişim ihtiyaçları, vs.) vahşi saldırısı geleneksel dayanışmaları bozmakta, bağlılık, sadakat, karşılıklı yardım, koşulsuz dayanışma, sabır, cömertlik, misafirperverlik, verilen söze, insan saygınlığına, başkasının malına saygı gibi kavramlar, yerini hızla zenginleşme, toplumsal ve ekonomik yükseliş, iktidarın ele geçirilmesi stratejilerine bırakmaktadır. Bu erdemler, İslam'ın yayıldığı ve tüm ahlaksal davranışları Allah'ın Mutlaklığı'na yönlendirerek ruhani bir artı değer getirdiği toplumların ahlaksal yapısını ayakta tutmuştu. Bu durum İslam'ın doğduğu Arabistan'da olduğu gibi, Endonezya'dan Fas'a, Türkiye'den Senegal'e uzanan diğer İslamlaşmış ülkeler için de geçerlidir.

Kişisel davranış kalıpları olarak ne kadar eski, ne kadar köklü olursa olsun, geleneksel toplumları birleştiren bu ahlaksal yapı, İslami olarak nitelenen hareketlerde kendini yalnızca militan bir enerji olarak

dışa vuruyor. İşte bu nedenle bu hareketlerin söylemlerinin ve tutumlarının son derece muğlak içeriğini doğru bir şekilde incelemek güçleşmektedir. Siyasal hedefler açık ve baskın olsa da, etik ve dinsel çağrışımlı motivasyonlar da söz konusudur. "Devrimci" olarak nitelenen hareketlerin faaliyetlerinde etik-dinsel kökenli bir ruhani enerji yatırımı söz konusudur.

Bu durum, günümüz müslüman toplumlarında etik yargı sorununu ortaya koyuyor: Eylemi gerçekleştirenlerce "devrimci", kurbanlarınca "terörist" olarak nitelenen eylemlere İslami ölçütlere göre ahlaksal ve dinsel bir statü verilebilir mi? *İçtihat* döneminde yaşayan müslüman fıkıhçı-kelamcılar soruyu bu terimler ve bakış açısıyla sorarlardı; halbuki bugün hiç kimse bu soruyu sormuyor.

Acaba pragmatik eylemin, etkililiğin ölçütü Batı'da olduğu gibi Gazali'nin "ahlaksal hareketin dengesi" (*Mizânü'l-Amel*) dediği olgunun yerine geçti mi? Durumların, üretim ve faaliyet koşullarının "bilimsel" açıdan değerlendirilişi, her yerde, ahlaksal yargıyı yürürlükten kaldırmaya ya da yok etmeye yöneltmektedir: Bu bizim modern olarak adlandırdığımız kültürümüzün ve uygarlığımızın işaretidir. Entelektüel modernliğin kör noktalarından biri de budur. Müslüman toplumlarda şiddete yönelik davranışların artması ve yaygınlaşması ile entelektüelin, düşünürün, sanatçının anlambilimsel kargaşaya karşı, düşüncenin yoldan çıkmasına karşı koyabilecek eserler üretmesi için sağlanan olanaklar arasındaki uçurum daha da derindir. Batılı demokrasilerde en azından eleştirel düşüncenin, sanatsal üretimin yeni düşünceler, bilgiler, ahlaksal, siyasal, bilişsel kurallar oluşturmak için yola çıkmasına olanak sağlayan sayısız özgürlük alanı vardır. Ayrıca Batı'da bilimsel ve teknolojik araştırmalar toplumların varlıklarının maddi ve ahlaksal üretim koşullarını sürekli değiştirmektedir. Bu eşzamanlı faaliyetler önemli bir yönlendirme ve entegrasyon gücüne sahiptir. Günümüz müslüman toplumlarında bu durumun bir benzeri yoktur. Bu toplumlar en karmaşık maddi teknolojiyi ithal edebilir, en gelişmiş donanımları satın alıp en etkin laboratuvarları kurabilirler. Ancak, devletlerin ideolojik denetimi öyle güçlüdür ki, bilimsel modernliğin araçları, zihniyetler, hatta gündelik düşünceler üzerinde gözle görülür bir etki bırakmaz. Batı'daki entegrasyon ve ilerleme gücü, bir çözülme ve anlambilimsel sapma aracına dönüşür.

Günümüz İslamı'nın bu ahlaksal ve siyasal tablosunu hayli kötümser ya da biraz zorlama bulabilirsiniz. Tüm ahlaksal ve siyasal gösterilerin ve dışavurumların eksiksiz bir betimlemesini yapmaktansa bunlara bir teşhis koymaya çalıştım. Müslüman toplumlar hakkındaki Şarkiyatçı yaklaşımın teşhis koymayı engellediğini, çünkü Şarkiyatçı'nın, Batılı bir toplumun yurttaşı olarak kendisini ilgilendirmeyen sorunlara karışmayı reddettiğini söyledim.

Yurttaşlarıyla birlikte toplumdaki bozuklukların sıkıntısını çeken müslüman entelektüel ise tam tersine soğuk, kesin, incelikten uzak yaklaşımlara, yitirilen kökenleri özleyen ve putkırıcı, ateist Batı'nın İslam'ın asıl kaynaklarını kirletip kuruttuğunu söyleyen nostaljik çağrışımlara ödün vermeyen bir tahlil yapma konusunda ısrarlı olmalıdır!

Müslüman entelektüelin günümüzde iki şeyle savaşması gerekiyor: Şarkiyatçılık'ın yükümlülük almayan, yazınsal betimleyici tarzına uygun sosyal bilim pratiği; İslami kişiliğin "otantikliği"ne, "kimliği"ne yapılan saldırıları dogmatik savlar ve kendi temellerine sahip olma söylemiyle karşılayan müslümanların saldırgan/savunmacı nitelikteki övgüleri.

Her zaman var olan, saptanabilir durumdaki bu iki engel dışında, müslüman entelektüelin tavrı özellikle etik ve siyasetle ilintili konularda İslam örneği etrafında daha temelli bir tahlile katkıda bulunmak, modernliğin sürekli yinelenen kör noktalarının, kaçışlarının, sonuçsuzluklarının, yabancılaştıran engellerinin, zayıflıklarının ne olduğunu anlamak olmalıdır. Bu karşı çıkış her türlü eylem biçimine, her tür müdahale alanına, düşüncenin her türlü yapılanmasına ulaşmak zorundadır. Hegel'den Nietzsche'ye, Aydınlanmacılar'ın düşüncesi hep mit *karşıtı* olmuş, dinsel dogmaların yabancılaştırıcı engellerinden kurtulma çabası içine girmiştir. Bu "özgürleştirici" eleştiriyi oluşturan düşünce, aynı zamanda, uygarlıkların *kökenlerinin* (özellikle Eski Yunan *polis*'i ve müslümanların "geçmişteki din büyüklerine" denk düşen ilk hıristiyan cemaatler) nostaljik bir şekilde yüceltilmesi tuzağına düşmektedir.

Aydınlanma düşüncesi, miti –yani dinlerin yaydığı, elinde tuttuğu, taşıyıcısı olduğu simgesel sermayeyi– aklın bilişsel eyleminin içine sokarak aşılacaktır. Bu anlayışla ele alınan karşılaştırmalı dinler tarihi, yeni akılcılıkların oluşturulması için verimli bir alan gibi görünüyor. Dinsel ifadeler simgesel ve sanatsal yaratıcılıktan ayrılamaz; dolayısıyla söz konusu olan şey yeni entelektüalist teolojiler kurmak de-

ğil, düşüncenin sorgulamasına sunulmuş anlam ufuklarını genişletmektir. Böylece kültürün geçerliliği kalmamış biçimlerine, kaybolmuş uygarlıklara bağlı olumsal değerlerini yeniden kazanmakla uğraşılacağına, erkeklerle kadınların düşüncesine ve eylemine yeni özgürleşme, etkinleşme, varlığımız üzerinde egemenlik kurma olanakları önerilebilecektir.

Ek: Körfez Savaşı'nın bilinçleri yaraladığı ve dünyanın birçok yerinde hırsı ve öfkeyi artırdığı bir dönemde, 22 Ocak 1991'de bu metnin taslağını düzeltmekteydim. Bu çalışmamı Temmuz 1990'da Körfez krizinin patlak vermesinden önce kaleme almıştım. Bugün de tüm eleştirel analizimi ve nereden gelirse gelsin bütün militan söylemlere karşı çıkışımı sürdürmekteyim. Yalnızca kendinden, egemen kıldığını sandığı *hukuktan* son derece emin olan, halbuki maddi ve teknolojik hegemonyası yüzünden bütün *etik* bakış açısını geçersiz, eski, yararsız kılan şu "Batılı" akıl üzerine yaptığım eleştiriyi daha radikal bir hale sokma ihtiyacını duyuyorum. 1945'ten bu yana, bu aklın sorumsuzluklarından söz eden, bu konuda yazan pek az "Batılı" entelektüel görüyorum. Bu sorumsuzlukların daha da trajik olanlarıyla Körfez Savaşı'ndan *sonra* da karşılaşacağız. Kaygım, "uluslararası düzenin" önceki statükosuna çok çabuk dönmesidir.

Bir Akdeniz Kültürünün Güncelliği[1]

FERNAND BRAUDEL sıcak ve kışkırtıcı üslubuyla Akdeniz havzasını şöyle tanımlar:

> Akdeniz kuzeyden bakınca zeytinin ilk göründüğü yerde başlar, çölle beraber beliriveren hurmalıklara kadar ulaşır. Kuzeyden "inen" için ilk zeytin ağacıyla buluşacağı yer Rhône nehridir. El Kantara'nın altın kapısından geçip Sahra Atlası'na ulaştığınızda ilk hurmalıklar Batna ve Timgad'ın güneyinde beliriverir – burada "belirmek" dışında bir fiil uygun düşmezdi. Ancak, her defasında sizi büyüleyen bu tür buluşmalar iç denizin her yanında gerçekleşebilir. Zeytin ve hurma ağaçları burada bir şeref kıtası gibi nöbet tutarlar.
>
> Evet, yazar, sanatçı, gezgin için Akdeniz her şeyden önce bir yaşam mutluluğu, dolaysız ve geniş ölçüde paylaşılan bir neşe, iklimin yumuşaklığı, gökyüzünün berraklığı, toprağın bereketi, kokuların, tatların çeşitliliği, manzaraların güzelliği, gündelik yaşamdaki sıcaklıktır...

Akdeniz uygarlığı, Akdeniz toplumlarının tarihi, kültürü, uygarlığı üzerine çok şey yazılıp söylendi; tarihsel araştırmalar yapıldı. Ancak Akdeniz dünyası üzerine bildiklerimizde bir dengesizlik söz konusudur: Akdeniz'in Avrupa kıyılarını müslüman-Arap ülkelerinin bulunduğu güney ve doğu kıyılarından daha iyi tanıyoruz. Üstelik, müslüman-Arap dünyası hakkında bildiklerimiz de çoğu kez Batılı bilimcilerin yazdıklarıyla sınırlıdır.

Bu dengesizlik araştırmacıların tarihsel bakış açıları oluşturmalarını, bu bakış açılarındaki vahim boşlukları doldurmalarını, önyargıları yok etmelerini, yüzyıllarca doymak bilmez bir açgözlülükle parçalanmış, yırtılmış, paylaşılmış olan bu alana müdahalelerini ivedi kılıyor. Sömürgecilik döneminin sona ermesiyle bağımsızlığına kavuşan toplumlarda İslam'ın güçlü bir tarihsel evrim etkeni haline gelmesi, Akdeniz kültürünün ne olduğunu anlamayı, onu canlandırmayı ve güçlendirmeyi hedef alan her türlü araştırmayı güncel kılmaktadır. Bunun yanı sıra Avrupa'daki kalabalık müslüman göçmen nüfusu,

1. *Actualité d'une Culture méditerranéenne*, TAPRI, Tampéré, 1990.

Akdeniz havzası ülkelerinin ortak değerlerinin bilinmesini ve eleştirel olarak değerlendirilmesini daha da ivedi kılmaktadır.

Ama bu araştırma eğilimi tek başına başarılı olamaz; sonuca ulaşmak için Akdeniz kültürünü eleştirel açıdan ele almanın, onu bilginin ve modern kültürel yaratıcılığın genel hareketi içine yerleştirmenin koşullarını da incelemek gerekiyor.

AKDENİZ HAVZASINA YAKLAŞIMLAR

Jeopolitik bir bakış açısıyla Akdeniz havzasının sayısız çıkarların baskısından, eski düşmanlıkların canlanmasından, ama aynı zamanda yeni umutların boy vermesinden kaynaklanan hızlı bir gelişim içinde olduğunu görüyoruz.

Kuzey kıyıda yer alan Portekiz, Akdeniz'e kısmen yabancı kaldığından gelişimini uzun süre bu yazıda ele aldığımız sahanın dışında sürdürdü. Ancak bu ülkenin Avrupa'yla bütünleşmesi, gelişiminin Akdenizli kimliği çok daha ağır basan İspanya'yla aynı doğrultuya yönelmesine neden olacaktır. Bunun dışında İspanya, sağlam Arap-İslam referansları nedeniyle, ortaçağda olduğu gibi Arap-İslam dünyasıyla Avrupa arasında aracı görevi görmesini sağlayan önemli bir simgesel sermayeye sahiptir. İtalya, açık bir biçimde Akdenizli olan güneyi ile Avrupa'ya özgü sanayi gücüne sahip olan kuzeyi arasında, Fransa örneğini de aşan bir farklılaşma içindedir. İtalya'nın günümüzde özellikle Arap dünyasındaki kültürel varlığı, Rönesans'taki zenginlik ve özgünlüğünden çok uzaktadır.

Fransa ise hem Mağrip'teki ve Afrika'daki tarihinin, dilinin, kültürünün ve düşüncesinin hem de Avrupa'daki konumunun etkisiyle, Avrupa'ya olduğu kadar Arap dünyasına da açılacak bir Akdeniz siyasetinin oluşumunda ayrıcalıklı bir yerde bulunmaktadır.

Güney kıyısına bakarsak, özellikle Mağrip'teki bazı gelişmelere karşın sömürge döneminin kötü etkileri henüz silinmiş değil. Ortadoğu'daki trajik çatışmalar, Avrupa ve Batı ile olan ilişkileri zorlaştırıyor. Bu durum çatışma ideolojilerinin neden olduğu saldırgan düşüncelerden korunmaya olanak sağlayacak bir kültürel ve bilimsel siyasetin oluşumunu ivedi kılıyor.

Avrupa alanının bilimsel ifadesini şimdiye dek Avrupalı bilimciler oluşturuyordu. Eski Yunanlılar'ın ve Romalılar'ın "pagan" duyarlı-

lıklarına düşman olan hıristiyan otoritesinin baskısından kurtulan, Eski Yunan ve Roma antikçağını yeniden keşfeden Rönesans düşünürlerinin, yazar, şair ve sanatçılarının duydukları heyecanı biliyoruz. Rönesans ve 16. yüzyıldaki Reform hareketinin yavaş bir kopuş sürecinin, dolayısıyla Akdeniz'in kuzeyiyle 19. yüzyıla dek Osmanlılar'ın denetimindeki güneyi arasındaki zıtlaşma ve yadsımanın başlangıcı olduğu da akılda tutulmalıdır. Günümüzde yaygın olan ancak aydınlatılmaya muhtaç bir terminoloji ile Batı ve "İslam" olarak tanımladıklarımız arasındaki entelektüel ve kültürel kopuşu kastediyorum.

Fernand Braudel'in *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* (II. Philippe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası) adlı eserindeki savı bizi özellikle ilgilendirmektedir. Öncelikle, eserin 1949'da basıldığını ve hemen 1953'te İtalyanca ve İspanyolca'ya çevrildiğini, İngilizce çevirisinin ise ancak 1967'de basıldığını belirtmeliyim. Bu eserde önerilen "yeni tarihin" Akdeniz ülkelerindeki ve daha genel olarak Batı'da ve Arap dünyasındaki tarih eğitimi üzerindeki etkisini karşılaştırmak ilginç olacaktır.

Bu eserin yeniliği, tarihin canlı bir aktörü olarak kabul edilen Akdeniz'e; İspanyol ve Türk hakimiyetlerinin kurulduğu ve güçlerin yeniden dağıldığı bir dönemdeki Akdeniz dünyasına getirilen yeni bir bütüncül bakıştır. Braudel'in açıklama tutkusu, kolektif yazgılara ve temel hareketlere bir bütün olarak yaklaşımında da görüleceği gibi, zayıf kaynaklara rağmen *Mahomet et Charlemagne* (Muhammed ve Şarlman) adlı yapıtında Muhammed'in ve Şarlman'ın dünyalarını yansıtmaya çalışan Belçikalı büyük tarihçi Henri Pirenne'in çalışmasının izinden gitmektedir.

1950'den bu yana Akdeniz dünyası üzerine yazılan sayısız eser, Akdeniz'in Arap-İslam ve Avrupalı yazgılarını ele alan bir karşılaştırmalı tarihyazımı için gerekli olan yöntemleri, çerçeveyi, konuları oluşturmayı başaramadı. Arap-İslam cephesindeki isimleri saymaya kalkışırsam birçok kişiye haksızlık ederim; ancak bu konuda yapılan çalışmalar Avrupa kıyılarını inceleyen daha geniş, daha çeşitli çalışmaların getirileriyle yeterince bütünleşememektedir.

Akdeniz kültüründen söz ederken –çoğul bir ifade kullanmak gerekirken neden tekil bir Akdeniz kültüründen söz ettiğimi açıklayacağım– tarihsel yaklaşımımız ne kadar zengin kaynaklara sahip olursa olsun, bu yaklaşım etnografik araştırma, sosyolojik soruşturma, antropolojik incelemeyle düzenlenerek tamamlanmalı, hatta düzeltilme-

lidir. Zaten günümüzde bir tarihsel antropolojiden, bir tarihsel sosyolojiden söz edilmektedir. Tarihyazımını besleyen seçkinler, "halka ait" uygulamalar ve üretimle ilgilenmediği içindir ki, Kabiliye, Rif, Korsika, Sardunya, Yunan adaları, Malta, Kıbrıs... gibi dirençli bölgelerdeki yerel kültürler etnografik ve antropolojik bilgilere başvurmayı gerektirmektedir hâlâ. Bu konuda özellikle bilim dillerinin yayılmacılığına karşın iyi kötü varlığını sürdüren Provensal, Berberi, Korsika "lehçelerine" dikkat çekmek istiyorum.*

Jean Bottero'nun Eski Ahit ve tarihçi J.-P. Vernant'la Marcel Détienne'in arkaik ve klasik dönem Yunanistanı, P. Grimal'in Roma, Pierre-Hadot'nun yeni Eflatunculuk, G. Vajda ve H. Zafrani'nin İslam ülkelerinde yahudi düşüncesi, R. Walzer'in, H. Corbin'in, A. Badawi'nin Eski Yunan düşüncesinin Araplar'a ve İslam felsefesine aktarılması üzerine yaptıkları çalışmalar; Juan Vernet'nin Arap biliminin Batı'ya aktarılması, André Mandouze'un Kuzey Afrika'da Hıristiyanlık, Pierre Bourdieu, Jacques Berque, Clifford Geertz, Ernest Gellner'in Mağrip antropolojisi üzerine çalışmaları, Marcel Benabou'nun *Résistance africaine à l'occupation romaine* (Afrika'da Roma İşgaline Direniş) adlı eseri ve benzerleri Akdeniz kültürü kavramının derinleşmesi ve yeniden canlandırılmasına yardımcı olacak hedefleri gösteriyor.

Bu deneme bağlamında, Taha Hüseyin'in *Mısır'da Kültürün Geleceği* adlı, özellikle günümüzdeki büyük tartışmalara ışık tutabilecek olan eserine işaret etmek isterim. Mısırlı bu büyük yazarın 1930'lu yılların sonunda yayımlanan, Mısır ile Akdeniz dünyası ve öncelikle Eski Yunan düşüncesi arasındaki eski ve sağlam bağları kurmayı amaçladığı eseri Akdeniz havzasında İslam ve Batı dünyası arasındaki gerçekten sayısız mübadeleler ve derin kopuşlar üzerinde düşünmemizi sağlıyor. Tartışmayı 1930'lardakinden daha zengin bir entelektüel ve bilimsel bağlamda yeniden açmak, sömürge dönemi süresince oluşan yanlış sorunların, önyargıların, yanlış anlamaların aşılmasını sağlayacaktır.

Bu hızlı sıralamayı yaparken, üç kitaplı din üzerine bir karşılaştırmalı teoloji ve tarihin yazılmadığını belirtmeliyiz. D. Gimaret'nin ve

* Kabiliye: Cezayir'de Berberiler'in yaşadığı dağlık bölge; Rif: Fas'ta Berberiler'in yaşadığı dağlık bölge; Provensal: Güneydoğu Fransa'daki Provence bölgesinde konuşulan dil; Berberice: Kuzey Afrika'daki Mağrip ülkelerinde yaşayan Berberiler'in konuştukları yerel dil. (ç.n.)

G. Monnot'nun Şehristânî'nin *Dinler ve Mezhepler Tarihi* adıyla çevirdikleri eseri[2], ne yazık ki pek fazla ele alınmayan bu konunun kültürel ve entelektüel açıdan ne kadar zengin olduğunu göstermektedir. 2. Vatikan Konsili'nden beri çoğalan müslüman-hıristiyan görüşmeleri, hem karşılaştırmalı teoloji alanındaki bilgi eksikliğimizi hem de *Kitap toplumları* olarak adlandırdığım toplumlar üzerine modern bir araştırma yapılmasının ivediliğini gösterdi. Toplumlarımızdaki "dinselin dönüşü" olgusuyla öncelikli hale gelen bu soruna yeniden döneceğim.

GÜNCEL SORUNLAR

Akdeniz dünyasının ABD'nin "özgür dünyayı" korumak için kurduğu üslerin ve zengin kuzey ülkelerinden milyonlarca turisti kendine çeken güneşli kumsallarının dışında pek bir önem taşımadığı günümüzde, bir Akdeniz kültürünün güncelliğinden söz etmek tuhaf kaçabilir. Hatta bizzat Akdeniz ülkelerinde bile kuzeyin güneye tahakkümünün söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Kuzey Afrika'da ise az çok denize bağlı olan Sahil ile Sahra'ya yakın olan güney arasındaki aykırılık İbn Haldun'un sosyolojik ve politik kuramsallaştırmasına konu olmuştur.

Antik Yunan'ın, firavunlar devrinde Mısır'ın, Antik Roma'nın, 7. yüzyıldaki müslüman Batı'nın, keza 16.-18. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'yla karşılaşan İspanya'nın, İtalya'nın, Portekiz'in kültürel ve entelektüel yaratıcılıkları ile; bu uygarlık alanının Avrupa'ya özgü modern ekonomi, bilim ve teknolojinin yayılması nedeniyle uydulaştırılması arasında hiçbir ortak nokta yoktur.

J.-P. Dumont'un Sokrates öncesi filozofların yıldızlar gibi şuraya buraya dağılmış öğretilerini bir araya getirdiği *Pléiade* cildine başvurarak Antik Yunan üniversitesi hakkında fikir edinebiliriz. Şam'dan Yudea'ya uzanan bölgedeki Ortadoğu kabileleri ileride Eski Ahit'i oluşturacak öyküler anlatarak "Tanrı'nın doğuşu"nu kaydederken (Jean Bottéro), ilk Yunan filozofları o günden bu yana tüm toplumlardaki tüm kültürlere kendini benimseten bir düşünce disipliniyle gerçeğin felsefi sorgulanmasının ilk adımlarını attılar. Hakikatin dayatması ve ona ulaşmak için gereken akli kurallar, gerçekliği düzenlemek ve mi-

2. Peeters, UNESCO, 1986.

tolojik tasarımlardan kurtulmuş bir anlaşılırlığa ulaşmak için öğrenilen bilişsel ilkeler, Akdeniz dünyasında hakikate ulaşmanın bir başka yoluyla, gerçekliğe sahip çıkmanın bir başka tarzıyla, insanın dünyaya yerleştirilmesine dair bir başka süreçle rekabete girdiler. Bu yol, tarz ve süreç hem pragmatik hem de düşünseldi; Musa, İsa ve Muhammed aracılığıyla vahyedilen varoluşsal paradigmaların içeriği, halklarıyla birlikte yaşamış peygamberlerin söyleminden kaynaklanıyordu.

Mythos ve *Logos*, tahayyül ve akıl, mecaz ile gerçek anlam, ilahi olan ile insani olan, semavi ile dünyevi, içrek bilgi ile görünür bilgi (İslam düşüncesinde *bâtın* ve *zâhir*), İmam ile Firavun, kutsal ile dindışı arasındaki uzun rekabetin tartışmaları, Eski Yunan-Sami dünyasının bütün tartışmalarına, ayrışmalarına, kültürel eserlerine egemen oldu. Eski Yunan-Sami dünyası da, Vahiy olgusundan ve Sokrates öncesi felsefeden beri süregelen felsefi geleneklerden kaynaklanan bu iki bilgi stratejisi, bu iki tarihsel tasavvur tarafından işleniyor, hareket geçiriliyor, yüceltiliyordu.

Akdeniz kültürünün güncelliği yukarıda sıraladığım anlam, bilgi, ve eylem tartışmalarının modern düşünce hareketlerini, insanın tüm sanatsal, siyasal, ekonomik, toplumsal tasavvur biçimlerini koşullandırmayı, beslemeyi, zorunlu kılmayı sürdürmesinden kaynaklanmaktadır.

Yirminci yüzyılın son yıllarında dinselin dönüşü, tanrısal olanın dirilişi olarak adlandırılan olgu, coğrafi-tarihsel bileşenleri kadar psikolojik, felsefi, göstergebilimsel temelleriyle de Akdeniz kültürünün güncelliğine ivme kazandırmaktadır.

Bu kültürden dışlananı, yani İslam'ı, İslam düşüncesi ve uygarlığını yerine yerleştirmek içindir ki *coğrafi-tarihsel* teriminde ısrar ediyorum. İslam, muzaffer burjuvaların pozitivist akılcılıkları ve maddi uygarlıklarınca ya ayrıksı ve romantik bir Doğu'ya ya da egzotik bir çöle indirgendi. Hıristiyanlık'ın Batı'da Fransız Devrimi ve kapitalizmin zaferinden sonra kültürel, entelektüel ve siyasal alanda benzer baskılar gördüğü doğrudur. Ama İslam örneğinde uyuşmazlık daha karmaşık bir hal alır: Henüz İslam ve Bizans, İslam ve Hıristiyanlık, İslam ve seküler Batı arasındaki savaşları, dışlamaları, düşmanlıkları, egemenlik ilişkilerini, tarihsel ve anlambilimsel olarak radikal bir biçimde yeniden okumanın getireceği olanakları yalnızca uzaktan görmüş bir haldeyiz.

Bu uzun tarihsel çatışma bağlamında, İslam 12. yüzyıldan sonra

bir Akdeniz kültürünün varlığı ve yayılması içinde kendisine bir yönelim ve özgül roller toplamı veren her şeyle ilişkisini kopardı. Bağdat ve Kurtuba halifeliklerinin ortadan kalkması, iktisadi mübadelelerin denetiminin yitirilmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve çökmesiyle (1924) birlikte müslüman ülkeler 1950'lere dek sürecek olan sömürge egemenliğiyle tanıştılar. Bu durum Akdeniz havzasının düşünce ve kültür tarihinde yanlış bir bakış açısının oluşumuna yol açtı. Akdeniz'in doğusunda İsrail devletinin kuruluşu ve Avrupa ülkelerine müslüman göçmen akınıyla birlikte, 622'de Medine'de kurulan Cemaat-Devlet'in yalnızca Fransa'nın güneyine dek uzanacak hızlı bir yayılma gösteren bir siyasal güç değil, aynı zamanda teolojik *bir meydan okuma* olarak ortaya çıkışıyla başlayan düşmanlığın acı serüvenlerini yaşamaktayız.

Başlangıçtaki bu teolojik meydan okumayı, en etkileyici siyasal ifadesini İmam Humeyni'nin önderliğinde gerçekleşen İran devriminde bulan ideolojik –büyük ölçüde anlambilimsel, yani kültürel– meydan okumaya benzetiyorum. (Şunu belirtmeliyim ki bu saptama araştırmanın kültürel ve anlambilimsel bakış açısı içinde yapılmıştır; dolayısıyla okuyucunun da olaya benim yaptığım gibi, Humeyni'nin rolü ve "İslam devriminin" etkileri konusunda her türlü siyasal yargının dışında bakmasını bekliyorum).

Bu iki meydan okumanın ayrıntılı bir şekilde incelenmesi modern düşüncenin kullandığı, zenginleştirdiği, genişlettiği ama aynı zamanda uydulaştırdığı Akdeniz kültürünün gizli kalmış gelişmelerinin ve canlanmalarının önemini daha iyi anlamamıza yarayacaktır. Mekke'de ve daha sonra da Medine'de oluşan Kuran söylemi, güçlü bir şekilde yerleşik bulunan üç dinsel geleneğe, Arap tanrılarına, Yahudilik'e ve Hıristiyanlık'a yapılmış bir meydan okumaydı. Söz konusu meydan okuma, fetihler yoluyla İran, Asya ve Afrika dinlerini de tehdit eder hale geldi. İslami vahyin zaferine ve yayılmasına yol açan mücadeleler biliniyor. İslami vahiy diğer iki kitaplı din tarafından hiçbir zaman kabul görmedi; ancak Kuran, her yerde Allah Kelamı olarak yerleşen olgunun anlamı, uzantıları ve işlevleri hakkında diğer dinlerle bir tartışma başlatıyordu. Teoloji temelli bir meydan okuma bugüne kadar Akdeniz dünyasındaki siyasal, askeri, ekonomik çatışmalara eşlik eden ağır bir polemik literatürü tarafından örtüldü.

Bu polemik yatışacağına, tam anlamıyla dinsel alanda yer almayan, burada yinelenmesinde de yarar bulunmayan siyasal nedenlerle

daha da canlandı. Bizim amacımız, ortak olan ama kolektif bilinçlerde saklı duran Akdeniz değerlerine yöneltilecek dikkatin halen sürmekte olan ağır ideolojik çatışmaları aşmaya yardım edeceğini göstermektir.

Bu bağlamda, dostum ve iş arkadaşım Haim Zafrani'nin eseri, yine Akdeniz toplumu üzerine birçok cilt eser yazmış, büyük bir tarihçi olan S.D. Goïtein'ınki gibi, böylesine eski, böylesine zengin ama yeterince tanınmayan yahudi-Arap-müslüman-Berberi Mağrip'in kültür alanını ele aldığı içindir ki özel olarak zikredilmeyi hak ediyor. *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman* (Müslüman Batı'da Yahudi Lehçeleri ve Yahudi Halk Edebiyatları, 1980), *Mille ans de vie juive au Maroc* (Fas'ta Yahudi Yaşamının Bin Yılı, 1983) ve *Kabbale, vie mystique et magie. Judaïsme d'Occident musulmane* (Kabala, Mistik Yaşam ve Büyü. Müslüman Batı'da Yahudilik, 1986) başlıklı bu üç kitap, modern "akılcılığın" ve ideolojik çatışmaların baskısı altında içe atılan, unutulan, bilinmeyen bir kültür evrenini, insan topluluklarını, dinsel tahayyülleri, güçlü bir şekilde Akdeniz'e bağlı olan uygarlık tarzlarını bilimsel ve tarihsel bir duyarlılıkla yaşatmaktadır.

Akdeniz kültürünün bu yüzü üzerinde, onu Akdeniz'in hıristiyan ve Avrupalı tarafına karşı ayrıcalıklı bir konuma yükseltmek için değil, bana nesnel görünen iki ana nedenden dolayı ısrarla duruyorum:

1. Uzun süre sömürge konumunda kalan, kuzeyden gelen güçlerin ağır saldırılarına uğrayan doğu ve güney kıyıları, günümüzde Batı'yı yayılma ve egemenlik stratejilerini yeniden tanımlamaya iten bir demografik güç olarak yeniden ortaya çıkmaktadır.

2. Batı'nın 19. yüzyıldan beri zorla kabul ettirdiği kültürel model ve anlaşılırlık bağlamları Arap-müslüman dünyasına özgü kültürleri (Batı ve Doğu müslümanlarının oluşturduğu eski Ortadoğu ve Mağrip kültürleri) öyle bir marjinalleşmeye sürüklemiştir ki, tarihsel, dinsel ve felsefi bakış açılarının ıslahı bugün acil önemde bir iştir.

Bu soruna entelektüel ve bilimsel bir öncelik tanınmaya başlandı; örneğin Fransa'da ve Almanya'da ilk ve ortaöğretimde okutulan tarih kitapları gözden geçirilmeye başlandı. Ancak, çok daha ileriye ve Akdeniz'in iki yakasına gitmek gerekiyor: Arap dünyası, İsrail'deki ve diğer ülkelerdeki yahudiler konusunda olduğu gibi, Akdeniz havzasının tarihine ve antropolojisine ilişkin bütün konularda radikal bir gözden geçirme çabasının nesnesi olmalı.

Bir Akdeniz kültürünün güncelliğini daha iyi benimsetmek, onu günümüzde daha dinamik olan, daha fazla değişim ve yenilik taşıyan kültürlere dahil etmek için gereken en etkin müdahale şekilleri nelerdir? Bu soru birçok kişinin zihnini kurcalayan, iktisat, hukuksal ve siyasal kurumlar, teknoloji ve bilim alanlarındaki çok daha yaygın alışverişler dışında spor (Akdeniz Oyunları), müzik, dans, mimari, mutfak, resim, edebiyat gibi değişik alanlarda yanıtlanmaya çalışılan temel bir sorudur. Ancak, daha önce de söylediğimiz gibi, alışveriş her alanda eşitsizdir; Akdeniz'in katkısı çoğu kez folklora, nostaljik çağrışımlara, yerel özgüllüklerin estetik seyrine ya da egzotik ürünlerin turistik tüketimine indirgenmiş durumdadır. Kendimizi en etkin müdahale biçimleri üzerinde sorgularken, günümüzde Batı'nın entelektüel ve kültürel pratiğinde yaşayan kültürel geleneğe bir anlam vermenin yanında, bozulmuş dengeleri düzeltmeyi, arkaik tutumları çağdaşlaştırmayı da öngörüyoruz.

MÜDAHALE BİÇİMLERİ

Büyük Kabiliye bölgesinin köylerini ziyaret ederseniz, hem H.L.M.'in hem de sözde modern villaların taklidinden oluşan kaba bir mimariyle karşılaşırsınız. Kireç sıvalı, üzeri tipik kiremitlerle örtülü yumuşak eğimli çatıları olan, kerpiçten yapılma alçak evler harap yaşantıları yansıtır; bu binaların sakinleri de toplumsal, ekonomik ve tabii ki kültürel marjinalleşmenin sıkıntısını yaşamaktadırlar.

Endülüs'ün, Sicilya'nın, Provence'ın, Mykonos'un, Rodos'un, Sardunya'nın köyleri Kabiliye köylerinden daha iyi dayanmakla beraber, dışarıdan gelen ekonominin, araçların ve üslupların baskısından kaçamamaktadırlar.

Aynı saptamayı aile yapıları, eski ve inatçı şeref yasası, erkeğin ve kadının statüsü, misafirperverlik ve eğlence anlayışı, toplumsal iletişim ve kültürel ifade alanları, kutsalla ilişki, "evliya" kültü, toprağa bağlılık gibi bireysel ve kolektif tutumlar için de söyleyebiliriz. Ortak bir değerler zeminini yansıtan bu tutumlar daha etkili, daha özgürleştirici, daha "modern" normların baskısı yüzünden çözülme, dönüşüm, simgesizleşme süreçlerinden geçtiler. Gerilimler, zıtlıklar, elemeler, marjinalleştirmeler, müslüman tarafın çatışmacı ideolojisinin ve Batı'nın hegemonyacı söyleminin inandırmaya çalıştığının aksine, yal-

nızca Batı ve İslam arasında mevcut değildir; halâ ne olduğu yeterince anlaşılmayan anlambilimsel, göstergebilimsel ve simgesel evrenler arasındaki sürtüşme noktaları çok daha eski ve çözümsüzdür. Bu nedenle, herhangi bir anıtı kurtarmak, bir müzik, resim ya da edebiyat eserini, bir dansı, töreni, dayanışmayı yeniden canlandırmak gibi yerel ve sınırlı müdahaleler bana hem gerekli hem de yetersiz geliyor. Sonuçta, eğer düşüncenin gösterge ve simgeyle olan bağlantıları tüm mevcut kültürel ve bilişsel sistemlerin karşılaştırmalı tarih ve felsefe tarafından eleştirilmesi bağlamında ele alınmazsa, yukarıdaki çabalar Akdeniz kültür alanının yeniden oluşturulmasında yetersiz kalır.

Müzik, şarkı, dans, aşçılık gelenekleri, zanaat etkinlikleri, toplumsal iletişimin üslupları ve yeri gibi, bu radikal eleştirinin zorunluluğundan kaçabilecek değerler, uygulamalar, davranışlar, gelenekler hep var olacak. Ancak, eğer kültürel varoluşun dışavurumları modern bilgi ve kültürel yaratıcılık sistemlerine dahil olamazsa bağlam dışı kalmaktan, folklorikleştirilmekten, dolayısıyla işe yaramayan bir geçmişe atılmaktan kurtulamayacaktır. Bir topluluk uzun süre modernliği üreten güçlerin ve yerlerin dışında kalırsa, kültürel kimliği parçalanma, hatta yok olma tehdidi altına girer. Diğer yandan, bir topluluk tarihsel modernleşme sürecinde yer aldıkça, geçmişten kalanları koruma ihtiyacı ile ayakbağı olan bir mirasın ağırlıklarından daha radikal bir şekilde kurtulma çabası arasında kararsız kalır. Böylece, modernleşmenin kurbanlarıyla "ilerleme"ye hizmet eden seçkinler arasındaki uçurum derinleşir. Her iki durumda da müdahale stratejileri yetersiz kalmaktadır.

Bir kültür yalnızca klan, aşiret, topluluk, cemaat, ulus için değil insanlık için gerçeğin, iyinin, güzelin belirlenmesine dair ölçütlere sahip olduğunda zenginleşir ve yaygınlaşır. Eski Yunan düşüncesi ve dinsel düşünce bize –her biri kendi tarzına göre– bu tutkuyu öğretti. Ancak, Aristo'nun mantık kategorilerinin nasıl Eski Yunanca'nın tanımlamalarına ve anlambilimsel yapılarına bağlı olduğunu gördük; ilahi dinler dikkati ve tutkuyu Tanrı'nın Mutlaklığı'na yönelterek insanların geçici ve görece bilgilerini aşmaya çalıştılar ancak çağrılarını yaymak için belli yörelerin dillerini kullandılar. Bu düşünce ve kültürel eylem yönlerinin hiçbiri, Akdeniz toplumlarındaki yerel bilgileri, deneysel akılcılıkları bu iki evrenselci düşüncenin biriyle tam olarak doldurma noktasına gelemedi. Günümüz Batılı bilimsel düşüncesinin Akdeniz'den gelen yerel bilgilere ve genel düşüncelere borcu ne olur-

sa olsun, hakikinin, iyinin, güzelin tanımlanmasına dair ölçütlerin muğlak ve tartışmalı kaldığını kabul etmeliyiz. Verilecek yargının hareketliliği, düşüncelerin, yöntemlerin ve sorunsalların çokluğu, birer mutlaklık olarak kabul edilen kültürel "özgünlüklere" saygı modern akılcılığın ayırt edici unsurlarıdır.

Akdeniz'in yerel kültürleri ve evrenselci eğilimleri üzerindeki bilgilerimizi artırmak için modern bir bilişsel stratejinin şu dört yönelimi üzerinde düşünmeyi öneriyorum.

1) Güçler ve kalıntılar diyalektiği.
2) Karşılaştırmacılık.
3) Dil-tarih-düşünce arasındaki yaratıcı gerilim.
4) Rasyonel olan ile tahayyül edilen arasındaki öğretici gerilim.

İslami düşünce tarihinin benim için simgelediği şeyden başka bir veri ve uzmanlık alanından hareket eden diğer araştırmacılar bu yönelimlerin düzenini değiştirebilir, başkalarını ekleyebilir ya da önereceğim açıklamaların bilimsel geçerliliklerini tartışma konusu yapabilir. Buna karşın, İslam'dan ve laik Batı'da Hıristiyanlık'tan kalan uygulamalar, dogmaların ihlali, teorilerin ve hazır tanımların altüst edilmesi stratejisiyle aşılmadıkça Akdeniz dünyasındaki düşünce ve kültür tarihi üzerine gerçekten yeni olan hiçbir bakış getirilemez.

Şimdi bu dört yönelimin katkılarının her birini kesin bir biçimde belirlemeye çalışalım.

Güçler ve kalıntılar diyalektiği

İslami alanın araştırılması için her zaman salık verdiğim bu yaklaşım, Akdeniz dünyasına bağlı kültürler ve düşünce gelenekleri hakkında tarihsel, sosyolojik ve felsefi bakış açıları oluşturmayı sağlamaktadır.

Toplumsal-tarihsel olan genellikle devlet, yazı, bilgi kültürü ve ortodoksiden ibaret olan iktidar alanlarından hareketle belirlenir. Bu durum yeni uygarlıklar kadar eski uygarlıklar için de geçerlidir. Devlet etkin bir şekilde denetlediği –ve genişletmeye çalıştığı– siyasal alan ve ona direnen güçler arasında bir sınır çizmektedir. Sözel ifadenin geçiciliği, tutarsızlığı ve önemsizliğine karşı yazı, grafik olarak kayda geçirilenin salt üstünlüğünü ve kalıcılığını oluşturmaktadır. Bilgi kültürü, resmi siyasal alanda dile gelen toplumsal ve ekonomik güçler ve "popüler", "folklorik" olarak nitelenerek "seçkinlerin" tercihiyle içe atılan, marjinalleştirilen, dışlanan kültürlerle ilişkili olarak hakikinin,

doğrunun, iyinin, güzelin kurallarını tanımlar ve uygular. Ortodoksi ise devletin hizmetindeki, bilgiyi elinde tutan seçkinler aracılığıyla simgesel malların denetim tekelini (resmi din) tanımlar; ortodoksiden her türlü sapma sapkınlık ya da mezhepçilik olarak nitelendirilir.

Bu kestirme yol içinde değerlendirildiğinde Akdeniz toplumları üzerine bildiklerimizi ve düşünce aygıtlarımızı gözden geçirmemize olanak sağlayacak olan çok sayıda konu, kavram, terim, gerçeklik alanı, bakış açısı bulunmaktadır.

Güçler ve kalıntılar diyalektiği, bir *merkezin* bulunduğu ve uydulaştırılmış bir *çevreyle* ilintili olarak büyüdüğü bir iktidar eşiğine ulaşan tüm toplumlarda ve topluluklarda görülür. Böylece, Fransa'nın illeri, monarşiyle ya da cumhuriyetle yönetilen devlet kendi üstünlüğünü ilan ettiği ölçüde çevreyi oluşturdular. Tüm bu ulusal birimler antropolojik bir kapsam kazanan tarihsel eylem modeline göre oluştu.

Akdeniz havzasında, eski hanedanlardan ve imparatorluklardan günümüz uluslarına kadar birbirinden farklı, kalıntı haline dönüşmüş sayısız etno-kültürel topluluk bulunmaktadır.

Kalıntının diyalektik olarak güce bağlı olduğunu, ama bunun hiçbir zaman iyiyi hükmedilenlerin ve kötüyü egemen iktidarların tarafına yerleştiren Manici bir zıtlık öngörmediğini belirtelim. Burada merkezileştirici devletin dayattığı siyasal, ekonomik, kültürel, dinsel değerler ölçeğindeki konumlarından bağımsız olarak tüm toplumsal aktörlere söz veren analitik bir yaklaşım söz konusudur. Böylece, ruhbanın tanımladığı, seküler ellerce uygulanan ortodoksi kavramının yerine, resmi dinler haline gelen vahye dayalı dinler kadar pagan –dolayısıyla ilmi kelamların dogmatik bakış açısına göre "yanlış"– dinlerde de bulunan simgesel sermayeyi içine alan daha geniş bir kavram ikame edilmelidir. İdeolojik sapmalara karşı bir denetim aracı olarak kullanılan ortodoksinin dizginlenmesi doğrunun ve yanlışın, doğru yolun ve sapkınlığın, iyinin ve kötünün, devletin siyasal icraatına katılım ya da ona karşı çıkma gibi sorunsalların yer değiştirmesiyle mümkündür.

Bundan, aynı merkez tarafından denetlenen siyasal alanda yer alan toplulukların dilsel, dinsel, ekolojik, etnik çeşitliliğe bağlı tüm kültürel ifadelerinin yeni ve radikal bir şekilde özgürleşmesi sonucu çıkmaktadır. Özgürleşme yalnızca bu toplulukların (Korsikalılar, Basklar, Katalanlar, Oksitanlar,* Sicilyalılar, Kıbrıslılar, Berberiler,

* Güney Fransa'daki Languedoc bölgesinde yaşayanlar. (ç.n.)

Kürtler, Ermeniler, vs.) bugünü ve geleceğiyle ilgili değildir; egemen kültürlerle marjinalleştirilen kültürlerin tarihyazımı da aynı şekilde değişecektir.

Örneğin, İbn Haldun'un zamanına göre birçok yenilik getiren eserini güçler ve kalıntılar diyalektiğinin gerektirdiği kavramlar ve yöntemler ışığında okumak ilginç olacaktır. İbn Haldun Mağrip'teki çöl uygarlığı (Kuran'da *Arab* olarak adlandırılan Bedeviler) ile İslami devlete, tarıma, kırsal kesimde yaşayanların yerleşik halde olmasına, bilgin kültürüne ve kendisinin bir temsilcisi olduğu sünnete bağlı özgürleştirici uygarlık arasında bir ayrım yaparken bu diyalektiğin bir görünümünü betimlemişti. E. F. Gautier'den bu yana İbn Haldun'un analizlerini genişletmeden ve ideolojilerin eleştirisine açmadan yeniden ele alan günümüz tarihçileri ve sosyologları, merkezin çevre üzerindeki kısıtlayıcı bakışını sürdürmektedir.

Akdeniz havzasının oluşu bağlamında, Kuran'ın müdahalesinin ve Muhammed Peygamber'in kararlı eyleminin temsil ettikleri özel tarihsel dönemdeki güçler ve kalıntılar diyalektiğini ele almak çok daha aydınlatıcı olacaktır. Kuran'ın ortaya çıkmasıyla birlikte eski güçler (Arap tanrıları, Mekke aristokrasisi, şiir anlayışı, aşiret dayanışması) *Cahiliye* olarak damgalanırken, bir bilgi kültürünü besleyen ve ortodoksi yaratan yeni güçler (Medine cemaat-devleti), Kuran'ın simgesel sermayesi (*ilim*), Kutsal Yazı (vahyedilen *kitap* ve *yazılı* kitap) hızla yaygınlaştı. Kuran döneminin yerini ise güçler ve kalıntılar arasındaki diyalektiği artıran emperyal dönem (Emevi ve Abbasi dönemleri) aldı. Yeni müslüman güçler Bizans'ın, Hıristiyan Batı'nın, İspanyol Reconquistası'nın, burjuva kapitalizminin, günümüzde sanayi uygarlığının ve yüksek teknolojinin şahsında benzer güçler ve direnişlerle karşılaştı.

Böylece tanımladığımız bu kültürel analizi zenginleştirmek için, aşağıda inceleyeceğimiz diğer üç sorgulama doğrultusuyla, güçler ve kalıntılar diyalektiği vasıtasıyla ele alınan yöntemleri ve sorunsalları birbirine eklemlemeye çalışacağız.

Karşılaştırmacılık

19. yüzyıldan bu yana karşılaştırmalı edebiyat adı altında bir disiplin oluşturmaya çalışan araştırmacıların değerli çabaları, denemeleri, yetersizlikleri bilinmektedir. Düşüncenin birleştirici etkinliğinin uz-

manlaşması ve parçalanması, karşılaştırmacılığın teolojide, felsefede, hukukta, tarihyazımında, dinsel inançlarda, ayinlerde, aile yapılarında, kısacası kültürün her dilsel alanda ortaya çıktığı değişik platformlarda kullanılmasına olanak vermedi. Edebiyatta bile karşılaştırmacılık Batı'nın büyük dillerinin sınırını aşamadı. Nouvelle Sorbonne'daki (Paris III Üniversitesi) meslektaşlarımı genel ve karşılaştırmalı edebiyat bölümünde bir Akdeniz edebiyatı kürsüsünün kurulması konusunda hâlâ ikna edemedim.

Entelektüel ve dinsel alanın sınırlarını saptamaya çalışan Pierre Bourdieu iki alanın birbirleriyle, toplumsal ve tarihsel gerçekliğin diğer alanlarıyla eklemlendiğini, karşılıklı ilişkiye geçtiğini gösteremedi. Günümüzde, ayırt edici özellikleri saptayarak –yani betimleme ve sıralama düzeyinde kalarak– kültürel etkinlik alanlarının tipolojisini saptamak gibi bir eğilim var. Ancak daha zor bir mesele, anlamın topolojisi meselesi hiç ilgi görmüyor. Burada söylemek istediğim, bütün kültürlerde, bütün anlambilimsel ve göstergebilimsel etkinlik alanlarında mevcut olan kavramların, kategorilerin ortaya çıkış ve oluşum sahalarının ele alınmadığıdır. Burada mitin, mitolojinin, mitolojileştirmenin; aşkınlık ve aşkınlaştırmanın; dinsel, kutsal, kutsallaştırma ve kutsallığından arındırmanın; ruhani, ruhanileştirme ve mistifiye etmenin; dünyevi, seküler ve laik olanın; simge, gösterge ve işaretin; akıl, akılcılık, muhayyile ve tahayyülün her yerde bulunan, tartışmalı sorunlarını kastediyorum.

Bu anahtar kavramlar her tür karşılaştırmacılığın vazgeçilmez araçlarıdır; her kültüre uygulanan analizlerin ve tanımlamaların *çıkış* kaynağıdır. Bu kavramlar üzerinde çalışmak için Clifford Geertz'in *Savoir local, savoir global* (Yerel Bilgi, Küresel Bilgi) adlı kitabında (P.U.F., 1986) gösterdiği gibi yerelden evrensele ve evrenselden yerele gitmek gerekir. Akdeniz havzasında, Mısır'da Hasan Fethi'nin mimaride, Fransa'da Marcel Pagnol'un Provensal edebiyatta yaptıkları gibi yeniden kullanılmaya uygun, evrensel bilginin yayılmacılığına ve tahakkümüne direnen çok sayıda yerel bilgi bulunmaktadır.

Bilginin ve kültürün görüş alanlarını genişleten karşılaştırmacılık dar özgülcülüklerden, geçerliliği kalmamış muhafazakârlıklardan kurtulmayı sağlayacak; unutulmuş ya da bastırılmış kimlikler, büyük geleneksel kültürler ve güçlü modern kültür arasında fikir, eser, pratik, değer dolaşımını canlandıracaktır. Modern kültür, tarihte ilk olarak, her kültürü ve bilgiyi oluşturan ilk hareketi, yani *zihnin göster-*

geyle kurduğu bağıntıyı altüst etmiştir. Zihin eleştirel bir *ilişki* kurarak göstergeyle arasındaki bağıntıya hakim olmaya çalışır. Zihnin psikolojik oluşumunun (aklın, zekânın, hayal gücünün, tahayyülün, hafızanın, duyusallığın işlevleri) ve göstergeler tarafından iletilen objektif göndergeler dünyası bu ilişkiye bir oturmuşluk kazandırır. Bu bizim *dünyada-olmak*'ımızda bir devrimdir: Göstergebilimsel analizin bugün yapısını çözmeye çalıştığı çeşitli göstergebilimsel yapılar –en basit mobilyadan en etkili anıta, vecizeden ilahi kitaplara kadar– içindeki zengin göstergeler evrenine kendiliğinden, dolaysız bir şekilde dalma artık terk edilmektedir.

Akdeniz dünyasının yerel ve geleneksel kültürleri insanın dünyaya katılma biçimindeki değişimlere diğer kültürlerden daha dayanıklı değiller. Zihni yeni bir yazgıya yönelten bu harekete verilecek kültürel yanıtın güncelliği, dinselin geri dönüşü olarak adlandırılan olgunun özellikle İslam ve Yahudilik cephesindeki toplumsal ve ideolojik gücü göz önüne alındığında, ayrı bir önem kazanmaktadır. İslami düşünce tüm kültürlerin yaşamakta oldukları radikal kopuş üzerine düşünmektense, kendisine göre insanın tanrısal yönelimini açığa çıkaran kurucu Ân'la başlayan tarihsel ve öğretisel bir süreklilik iddiasında bulunmaktadır. Bu ancak vahye dayalı dinlerin karşılaştırmalı tarihinin aydınlatabileceği ve çözebileceği devasa bir tartışma konusudur. Bu araştırma, Batı'daki ve müslüman kesimdeki üniversiteler ve enstitülerin en çok ihmal ettiği konudur. Benim öngördüğüm şey, yalnızca Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın dinsel gelenekler olarak karşılaştırılması değildir. Bu geleneklerle ilişkili olarak gelişen teolojik ve felsefi düşünceler de modern eleştirinin sorgulama nesnesi olmalıdır. Ancak, teoloji öğretimi dinsel kuruluşlar arasında paylaşılmıştır; felsefe bölümleri ise Antik Yunan'dan Descartes'a, Leibniz'e, Spinoza'ya, daha sonra da Kant'a, Heidegger'e geçerek 1000 yıllık bir düşünce tarihini atlamayı sürdürmektedir. Arap ülkelerindeki yeni üniversitelerde bile ortaçağ yahudi, hıristiyan ve müslüman dünyasının felsefesi özel bir öğretim konusu olmamaktadır. Yine de, laiklik ve dinler, seküler modernlik ve yaşayan dinsel gelenekler, dünyevi ve ruhani arasındaki güncel sürtüşmeler Akdeniz havzasında doğan ve gelişen büyük düşünce akımlarına dair derinlikli ve karşılaştırmalı bilgi yoluyla yeni açıklamalar kazanacaktır.

Dil-Tarih-Düşünce

Düşünceler tarihi, uzun bir süre boyunca düşünce ile düşünceyi yaymayı sağlayan dili ve düşünceyi yaratan tarihi birbirinden ayırdı (düşüncelerin de tarihi üretmeye katkıda bulunduklarını unutmayalım). Daha da kötüsü, emperyal ve ulusal devletlerin marjinalleştirdiği toplulukların ve toplumların genel tarihi Eski Yunanca, Latince, Arapça, Fransızca, İngilizce gibi büyük uygarlık dilleriyle yazan seçkinlerce kaleme alındı. Etnograflar da büyük ulusal dillerden ayrılmış diyalektlerin araştırılmasıyla yetinerek bu eğilimi güçlendirdiler. İsa'nın Filistin'de Aramice konuştuğunu, ama çağrısının çok hızlı bir şekilde Eski Yunanca'ya kaydedildiğini, Avrupa dillerinin müdahalesinden önce Latince'yle yorumlanıp yayıldığını anımsayalım. Arapça, Hicri 1. yüzyıl ile 5. yüzyıl (Miladi 7.-11. yüzyıl) arasında hızla ve geniş ölçüde yayıldıysa da, Farsça'nın, Türkçe'nin daha sonra da modern dillerin, özellikle Fransızca ve İngilizce'nin rekabeti dinsel ve ilmi dille yaşayan diyalektler arasındaki ayrımı artırdı. Bu yaşayan diyalektler, özellikle ulusal birliğin kurulmasının getirdiği zorunluluklar nedeniyle standart Arap dilinin resmi dil olarak kabul edilmesinden beri ihmal edilmektedir.

Bu durum, Akdeniz havzasındaki halk kültürlerinin yaşamında vahim sonuçlara neden oldu. Bu kültürlere ulaşmak, Avrupa tarafında da, Arap-İslam tarafında da ulusal dillerle kaleme alınan tarihlere ve arşivlere dayanmaktadır. Bingazi'den Tanca'ya uzanan Mağrip'te Arap dilinin ve İslam kültürünün müdahalesinden önce, asıl ülkeyle Latinleşen ve hıristiyanlaşan bölgeler arasındaki ayrımın egemen olduğu Roma döneminde durum daha da kötüydü. Sonuç olarak, tarihçi ve sosyolog-antropolog bugün Akdeniz kültür alanını yeniden oluşturma meselesiyle karşı karşıya. Coğrafi konumları (adalar, dağlar, çöl: Cerbe, Mzab, Curcura, Ores, vs.) sayesinde bugüne kadar korunan bölgelerin dilleri, görenekleri, hukukları, inançları, edebiyatları, tarım biçimleri ve zanaatlardan geriye kalan şeyleri incelemek gerekiyor.

Bir topluluk kültürünü kavramak ve onu doğru bir şekilde yorumlamak söz konusu olduğunda dil, tarih ve düşünceyi ayırmayı reddeden teorik tavır, son tahlilde, günümüz Akdeniz havzasına egemen olan Arapça, İbranice, Yunanca, İtalyanca, İspanyolca, Fransızca gibi büyük dillere uygulanmaktadır. Bu dillerin entelektüel ve bilimsel he-

gemonyası Akdeniz havzası çevresindeki siyasal ve ekonomik rekabetlerin tarihine doğrudan bağlıdır. Özellikle kendini Arap diliyle ifade eden kültürlere ve toplumlara ulaşmada yeni sorunlar ortaya çıkmaktadır. Şarkiyatçılık'ın 19. yüzyıldan beri süren rolü, Mağrip'te Fransızca'nın, Ortadoğu'da İngilizce'nin etkisi, Avrupa'daki Arapça ve Berberice konuşan göçmenler, kendini Fransızca ifade eden Mağrip edebiyatı, Arapça ve Fransızca arasındaki eşitsiz değiş-tokuş buna örnek olarak gösterilebilir.

Günümüz Arap ve İslam söyleminde, Batı'nın "kültürel saldırısı"ndan (*el gaza el-fikri*) söz edildiğini sıkça duyuyoruz. İdeolojik gerilimlerin ve kısır polemiklerin ötesinde, Akdeniz kıyısındaki halklar arasındaki barış, kültürel alışverişlerin ve dilbilimsel iletişimin hem ulusların kendi içlerinde hem de farklı ulusların arasında yeniden ele alınmasından geçer. Çabalar, dikkatler, istekler Avrupa'ya dönüktür; Akdeniz'e dahil olmaları vasıtasıyla oluşmakta olan Avrupa sahasını zenginleştirebilecek ve dinamikleştirebilecek Arap ve müslüman ulusların yalıtılmışlığını ve bağımlılığını artırmamak için dikkati elden bırakmamalıdır.

Rasyonel olan ve tahayyül edilen

Zihnin kendi etkinliğiyle olan bağıntısının bilimsel bilgideki ilerlemeler ve kültürel alışverişlerin ivme kazanması sayesinde değişmekte olduğunu belirttik. Akıl, zihnin psikolojik yapısındaki ve bilişsel etkinliklerdeki konumunu sorgulamaktadır. Artık arkaik, geleneksel ve modern kültürler hakkındaki tasarımlarımızı, kültürel alışverişler hakkındaki tutumlarımızı ve her dilin kendisinin tanımladığı söz alanı içindeki pratiklerimizi gözden geçirme aşamasındayız.

Rasyonel olan ve tahayyül edilen, bilişsel etkinlikte ve kültürel üretimde daha esnek tanımlamalar ve daha gerçekçi işlevler kazanmaktadır. Akıl, özellikle insan bilimleri ve sosyal bilimlerde, küçümseyici egemenliğini terk edip kendisinin en katı işlemlerine bile sızan hayali niteliği tanımaktadır. Siyasal yaşamın ve dinsel geleneklerin benimsettiği akıldışı ve mitolojik unsurlara açık olan toplumsal tahayyül artık kanıların, inançların, gerçeğin temsillerinin ya da imgelerinin açıklık taşıyan, kişisel ve kolektif davranışları harekete geçiren dinamik bir bakış açısıyla örgütlendikleri yerlerden, psikolojik mercilerden biri olarak kabul ediliyor. Peygamberlerin, azizlerin, kahra-

manların, liderlerin, kralların, başkanların, vaizlerin harekete geçirici söylemlerinin yankılandığı yer toplumsal tahayyüldür. Büyük devrimci hareketler, tahayyülün belleğine yerleştirilen, temsil edici nitelikteki liderlerin harekete geçirdiği ideal İmgeler sayesinde ortaya çıkmaktadır.

Bu şekilde tanımladığımız psikososyal gücün Akdeniz kültürü hakkındaki düşüncemizle ilgisi ne olabilir? Bu güç her toplum çeşidi, her kültür için antropolojik ve psikolojik bir anlam taşımaz mı zaten?

Rasyonel olan ve tahayyül edilenin birbirine bağımlı durumdaki iki farklı yüz olduğunu, zihnin bütün bilişsel edimlerinde bulunarak eğitici bir gerilim yarattıklarını bilmek, bizi, uzun zamandan beri akılla muhayyileyi, *logos*'la *mythos*'u, kavramla metaforu, gerçek anlamla mecazi anlamı, hakikatle yanlışı, iyiyle kötüyü, akılla inancı, bilimle dini, hakiki inançla hurafeyi, dinle büyüyü, çağdaşla arkaik ya gelenekseli, medeni ile ilkeli, gelişmişle azgelişmişi (ikici ve emperyal düşüncenin son icadı!) birbirine karşıt kılan ikici düşünceden kurtaracaktır.

Günümüzde siyasal tahakküm çatışmalarının yerini alan ekonomik hegemonya bağlamında, kültürlerin din savunucu ve ideolojik sömürüsünün bildik girişimlerini iyi saklayamayan kimlik, otantiklik, kişilik gibi adlarla ortaya çıkan kültürel miraslarımızı baştan yorumlamanın entelektüel araçlarıyla oyalanarak, zorunlu eleştirel revizyonlardan kendimizi uzaklaştırıp bunları geciktiriyoruz. Akdeniz'de yeni siyasal, stratejik ve ekonomik çıkar çatışmaları ortaya çıkalı beri, İslam ve Avrupa, Arap ve Batı dünyası arasında görüldüğü gibi yanlış anlamalar ve gerilimleri bilinçli bir şekilde tırmandırıyoruz.

Hegemonya tutkusu her zaman rakip hakikatleri dışlayan bir hakikat iddiasına bağlıdır. Dogmatik ve egemen akıl, bu ayırma ve rekabetin asıl çatışma noktalarını tersyüz etme çalışmasını güven ve kibirle yerine getirir. Böylece, harekete geçirilecek kitlenin toplumsal ortamına ve kültürel düzeyine göre ya siyasal söylemde ya dinsel söylemde ifade bulan bir rasyonellik tahayyülü oluşturulmuş olur. İnsan bilimleri ve sosyal bilimler ise, tahayyülün sürekli belirmesi üzerinde durarak, akla hoşgörü ve alçakgönüllülüğü benimsetip mükemmel bir anlam açıklığını mümkün kılmaktadırlar.

G. Balandier, *Le détour* (Dolambaç) adlı eserinde bilimsel aklın bu yeni yönelimi hakkında anlamlı bir örnek vermektedir. Antropolog, Kara Afrika toplumlarından başlayan uzun ve sabırlı bir yolculu-

ğun sonunda aynı analitik ve eleştirel bakışla yüzünü kendi toplumuna ve kültürüne döner. Bu dönüşü yaptığında her türlü mitolojiden arındırılmış bir aklın yardımıyla diğer kültürleri yorumlamasına olanak sağlayan Batılı düşüncenin geleneksel, muhafazakâr, arkaik toplumlar gibi toplumsal bir tahayyülle koşullandırıldığını keşfeder. Dolayısıyla, G. Balandier ile birlikte anthropo-*logiques*'den,* dinsel kaynaklara sadık kalan düşüncelerle birlikte de teoloji-anthropo-*logiques*' den söz edebiliriz. Sözcüklerin sonundaki çoğul eklerinin anlamları ve bilgiye kazandırdıkları yönelim önemlidir: Aklın yeni açılımları bu çoğulluktan kaynaklanacaktır.

1536'da 1. François ile Muhteşem Süleyman arasında Charles Quint'e karşı imzalanan antlaşma Akdeniz'deki rekabetin önemini belirtmektedir.

Fernand Braudel, bu stratejik ve ekonomik önceliğin bitişini haber veren kopuşun tarihini 1650 ya da 1680 olarak gösterir. 1571'deki İnebahtı Savaşı Osmanlı gücünü büyük ölçüde kırmıştı. Uluç Ali 1587' de öldü, 1580 ile 1583 arasında Lizbon'a yerleşen 2. Philippe'in hükümranlığı ise 1598'de sona erdi.

Akdeniz'deki egemenlik stratejilerinin tarihsel maceraları Akdeniz dünyasının ortak sosyokültürel temellerini yok edemedi. Kan davasını savunan ve kadına aşağı bir statü tanıyan[3] şeref yasası, ilkel aletler, köhnemiş tarım teknikleri, tavizsiz bir ataerkillik, iklim ve denizin damgasını taşıyan kentler, sıcak ve kendiliğinden bir toplumsallığa önem veren yaşam ve iletişim biçimi günümüze kadar geldi.

Sanayi uygarlığının getirdiği kültürel kopuşun etkisi ilk olarak yüzyıllar boyunca tipik bir düşünce, eylem, varlık evrenini sürdüren geleneksel dayanışmalar, toprakla olan bağlar ve simgesel sermayeler[4] üzerinde görüldü. Akdeniz dünyası Mezopotamya'nın, Filistin'in, Mısır'ın, Arabistan'ın, Yunanistan'ın, İtalya'nın, İspanya'nın, Fransa' nın büyük yaratıcı düşünce hareketlerine çok şey borçlu olan bu uygarlıkla ilişkisinde neler kazandı, neler yitirdi?

Akdeniz halkları bu soruyu yeni tarihsel girişimlerle yanıtlamalı-

* Yazar antropoloji sözcüğünü *anthropos* (insan) ve *logos* (bilgi, söz) olarak ikiye ayırdıktan sonra Fransızca'da mantık(lar) anlamına gelen *logique*(s) (*lojik* okunur) terimiyle bir söz oyunu yapıyor. (ç.n.)

3. Bkz. *Femmes et politique autour de la Méditerrannée*, Chr. Souriau, L'Harmattan, Paris, 1980.

4. Bu anahtar kavram için bkz. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, 1980.

dır. Siyasal İslam'ın muzaffer "Batı"nın[5] saldırgan formlarına karşı çıkışı, birleşmiş ve etkin bir Akdeniz talebine bir katkı mı olacak, yoksa bir dünyanın parçalanmasını ve bir yönelimin çözülmesini mi çabuklaştıracak? Bu durum doğmakta olan uygarlığın olası özelliklerine bağlı; İslam ve Batı'nın yaşadığı çatışma, peygamberlerin başlattığı, azizlerin, kahramanların, düşünürlerin, yaratıcıların Akdeniz kültürünün yüksek mekânlarında sürdürdüğü insan varlığının anlamı hakkındaki tartışmaya bakış açılarıyla algılanmalı, yürütülmeli ve yaşanmalıdır.

SONSÖZ

Bir ilişki ve aktarım alanı olarak, Akdeniz hakkında sorulacak daha çok soru var. Akdeniz aynı zamanda Kuzey ve Güney, Doğu ve Batı arasında sürekli bir rekabet mekânı olmuştur. Kitaplı dinler de bu ortama müdahale ederek hıristiyanlar, yahudiler ve müslümanlar arasındaki kavgalara "ilahi" temeller sağlamışlardır.

Eskiden beri var olan sorunlar ve temel değerler arasında Vahiy ve onun kültürel uygulamaları, kurumları, ideolojileri sayılacaktır mutlaka. Bu konunun, insan bilimleri ve sosyal bilimlerin açtığı dilbilimsel, kültürel, ideolojik ve toplumsal sorunsallar bağlamı içinde hâlâ ele alınmadığı görülecektir. Vahiy hâlâ dinsel cemaatlerin Hakikat'in tekeli iddiasını güçlendirmek için sömürdükleri bir din savunusu temasıdır. Dilbilimciler ve göstergebilimciler dinsel söylemin incelenmesiyle ilgilenmişler ancak dinsel metinlerde yapılar ile anlamların oluşma şekilleri ve bu metinlerin göstergebilimsel üretimleri arasında hiçbir bağlantı kurmamışlardır.

Bu sorun, sömürge karşıtı mücadeleler, Arap-İsrail savaşı, Avrupa ve Amerika'ya müslüman göçmen akını bağlamında patlamaya hazır bir siyasal güçle yeniden alevlendi. Her gün "fanatik", "fundamentalist", "hoşgörüsüz" sözlerine, İslam konusunda çeşitli çatışmalara, cinayetlere, dışlamalara, polemiklere tanık oluyoruz. Üstelik, yurttaşlar çağdaş toplumlarda dinin işlevlerini yeniden tanımlamak için gerekli

5. ABD ve Japonya (son yıllarda Kore ve diğer mali, sınai güçler) teknolojinin ve maddi uygarlığın denetiminde bilinen konumlarını alalı beri Batı kavramı sadece Avrupa'yı simgelememektedir. Dolayısıyla, çeşitli kültürel alanları, her yerde toplumlara aynı Tarihsel Eylem ve üretim modelini dayatan bu Batı kavramı bağlamında yeniden tanımlamak gerekiyor.

kültürü alamadıklarından basit bir mantıkla tepki veriliyor: Barbar fundamentalizm, hoşgörüsüzlük ve şiddet bir tarafta, modernlik, laiklik, hoşgörü diğer tarafta.

Bu yüzden Akdeniz'e dönüş –Akdeniz havzasını yeniden okumak ve yeniden birleştirmek için hazırlıklı olmak koşuluyla– acil bir önem taşıyor. Bu konuda aşağıdaki kaynakları vermek istiyorum:

- *Histoire de l'Empire Ottoman*, der. Robert Mantran, Fayard, 1989 (*Osmanlı İmparatorluğu Tarihi,* çev. Server Tanilli, Cem Yayınları, 1995).

- Samir Amin, *L'Eurocentrisme*, Anthropos, 1988 (*Avrupamerkezcilik,* çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, 1993).

- Claude Liauzu, *L'Islam de l'Occident* (Batı'nın İslamı), Arcantère, 1989.

- Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book, The Structure of Human History* (Saban, Kılıç ve Kitap, İnsan Tarihinin Yapısı), Londra, 1988.

Akdeniz dünyası hakkında pek çok eser daha var; ancak milliyetçi bakışlar ve "dinsel" talepler, özellikle İsrail-Filistin çatışması havayı etkiliyor. Farklı geçmişler, bazı toplumlar arasındaki ve toplumların kendi içlerindeki çatışmanın ve gerilimin kutsal motiflerinden ve temalarından oluşan kimlik talepleriyle okunuyor.

Bilimsel araştırma bu sonuçların pratik uygulamasını yapmak istememekte ve yararcı amaçlar (örneğin barışı tesis etmek) izlemeyi reddetmektedir. Bu durumda da hızla ideolojik pozisyonlara kayılmaktadır. Yine de, değişik ülkelerdeki tarih ve din dersi kitaplarının incelenmesi, okulun hatta üniversitelerin savaş, çatışma, karşılıklı dışlama eğilimlerini sürdürmeye ve vahimleştirmeye nasıl katkıda bulunduklarını açıklayacaktır. Bu konuda sinizm ve bilinçsizlik derecelerinde belli farklar olsa da, Avrupa ve müslüman ülkeler, bakış açısı ve arka plan konusunda temelde birbirlerinden farklı değildirler. Her iki örnekte de ulusal gurur yüceltilmekte, özmeşrulaştırma, kendi temellerine sahip olma söylemleri felsefi eleştirilerden uzak tutularak, "Değerler" kibirle ifade edilmektedir. Dinselin ya da tanrısalın dönüşü olarak adlandırılan şey, ulusların ve blokların ya da siyasal ve ekonomik hegemonya bölgelerinin içindeki çatışma, dışlama, yayılma ideolojilerinin güçlenmesidir aslında. Eleştirel düşünce ve açık bilimsel araştırma işe bu stratejik noktalardan başlamalıdır.

—